



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto De Filosofia e Ciências Humanas

Andréa Luciane Rodrigues Mendes

SUA BANDEIRA NA ARUANDA ESTÁ DE PÉ.
CABOCLOS E ESPÍRITOS TERRITORIAIS CENTRO-AFRICANOS NOS
TERREIROS E COMEMORAÇÕES DA INDEPENDÊNCIA (BAHIA,
1824-1937)

CAMPINAS
2018

Andréa Luciane Rodrigues Mendes

Sua bandeira na Aruanda está de pé.
**Caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e
comemorações da Independência (Bahia, 1824-1937)**

Tese de Doutorado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
para obtenção do Título de Doutora em
História, na área de História Social

Orientador: Prof. Dr. Robert Wayne Andrew Slenes

Este exemplar corresponde à versão final
da tese defendida pela aluna Andréa
Luciane Rodrigues Mendes e orientada pelo
Prof. Dr. Robert Wayne Andrew Slenes

CAMPINAS

2018

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 141996/2013-7

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-2835>

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

M522s Mendes, Andréa Luciane Rodrigues, 1968-
Sua bandeira na Aruanda está de pé. Caboclos e espíritos territoriais centro-africanos nos terreiros e comemorações da Independência (Bahia, 1824-1937) / Andréa Luciane Rodrigues Mendes. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Robert Wayne Andrew Slenes.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Diáspora africana. 2. Caboclos. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Bahia - História. 5. Brasil - Civilização - Influências africanas. I. Slenes, Robert Wayne Andrew, 1943-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: *"His flag is standing in Aruanda". Caboclos and Central-African territorial spirits in terreiros and in the Independence festival (Bahia, 1824-1937)*

Palavras-chave em inglês:

African diaspora

Caboclos

Afro-Brazilian cults

Bahia - History

Brazil - Civilization - African influences

Área de concentração: História Social

Titulação: Doutora em História

Banca examinadora:

Robert Wayne Andrew Slenes [Orientador]

Lucilene Reginaldo

Gabriela dos Reis Sampaio

Ivana Stolze Lima

Nielson Rosa Bezerra

Data de defesa: 28-09-2018

Programa de Pós-Graduação: História



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto De Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 28/09/2018, considerou a candidata Andréa Luciane Rodrigues Mendes aprovada.

Prof. Dr. Robert Wayne Andrew Slenes (Orientador)

Profª Dra. Lucilene Reginaldo

Profª.Dra. Gabriela dos Reis Sampaio

Profª. Dra. Ivana Stolze Lima

Prof. Dr. Nielson Rosa Bezerra

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Em memória de

Tiago de Melo Gomes

*Mas quem ficou, no pensamento voou
Com seu canto que o outro lembrou
E quem voou, no pensamento ficou
Com a lembrança que o outro cantou¹*

e

Raquel Trindade de Souza

*Mamãe eu vou pra escola
Aprender a ler e a tocar viola...²*

¹ Milton Nascimento e Fernando Brant, *Canção da América*

² Boi–calemba de Pernambuco. Domínio Popular

Agradecimentos

Tempo, Tembo, Kitembu, Dembwa. É tempo de agradecer.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pelo financiamento da pesquisa, em um tempo onde o ensino, a pesquisa científica e seus depositários vivem o pior ataque de suas histórias. Sem seu apoio fundamental, essa pesquisa não seria levada a cabo.

Agradeço às instituições que insistem (e resistem) bravamente:

À Fundação Gregório de Matos: no setor audiovisual, Edimilson, Victório, Antônio (“emprestado” da biblioteca), Vera da Hora. Eles se desdobraram e até ultrapassaram o horário de seus expedientes para “me salvar”. No Arquivo Histórico Municipal, agradeço especialmente à Adriana Pacheco.

Agradeço aos funcionários da Biblioteca Pública do Estado da Bahia, do Arquivo Público do Estado da Bahia, e ao Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador-LEV. Agradeço também ao Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, especialmente a Antônio Fernando da Costa Pinto (‘Seu’ Fernando, que conhece cada periódico daquela biblioteca!), Lindijane Silva Santos e Simone Reis Santana Sales.

Agradeço imensamente pela generosidade e acolhida do professor José Dirson Argolo, e aos funcionários do Studio Argolo – especialmente Marley Serravale, que me deixou ficar um pouco mais perto do caboclo e da cabocla no processo de restauração preventiva.

Em Salvador, foram muitas as pessoas que me apoiaram; seria impossível listar aqui todas elas. Mas é preciso que eu agradeça nominalmente à América Cesar, amiga-irmã de tanto tempo, que tem morada garantida e vitalícia no meu coração, e Ricardo Freitas, presente que o senhor das palhas me concedeu: mais um amigo-irmão. À Ana Lucia Kota Deloya, da ACBANTU, que sempre tinha uma água fresca, um café, boa conversa e acolhida nas minhas subidas e descidas no Maciel de Cima. À Itana Stela Carvalho, Mama Mutalele, por sua doçura e sabedoria. Mukuyu, mama! Em Cachoeira – e fora dela também! – meu agradecimento especial para a Maíra Vale, amiga querida que se tornou minha malunga nessa travessia.

Agradeço a Adenor Gondim por ceder a maravilhosa fotografia do caboclo no ilê de Mãe Filhinha.

Agradeço ao professor José C. Curto e ao Canadian Bureau of International Education - CBIE pela oportunidade única de passar por um período de pesquisa no The Harriet Tubman Institute for Research on the Global Migrations of African Peoples, na Universidade de York. Ao professor Paul Lovejoy, por me instigar a encarar de outras formas a diáspora africana - mesmo que, algumas vezes, isso acontecesse entre um intervalo e outro dos jogos do Maple Leafs. Shiemara Hogarts, Vanessa Oliveira, Isac Choi (agora com Matthew também!) e Nielson Bezerra: vocês tornaram meus dias em Toronto mais amorosos e felizes.

Na Unicamp, agradeço ao Cecult, aos funcionários do IFCH, e especialmente ao Daniel Hatamoto, que consegue acalmar qualquer doutorando em ataques de nervos com sua prestatividade e leveza. À Lucilene Reginaldo e ao Omar Ribeiro Thomaz pelas importantes contribuições no exame de qualificação.

Um agradecimento especial vai para meu orientador Robert Slenes. Nada que eu diga aqui fará jus à sua generosidade e sensibilidade. Bob, obrigada por todos esses anos em que você me deu lastro.

Aos colegas com quem partilhei mais de perto as dores e amores do percurso acadêmico: Ana, Dani Megid, Dayana, Crislayne, Leca, Coca, Gustavo, Edilson, Ivia e Dani Cavalheiro (que chegou mais tarde, mas não por último). À Raquel, amiga de todas as horas, pelas broncas e afofamentos na medida certa entre um e outro – e, claro, tudo regado a café (a gente nunca pensou que um curso de kiswahili pudesse render tanto).

À família amada da Casa do Arco Íris, meu esteio, meu porto seguro, meu lar. E, mais uma vez, e sempre, e tanto, à Nengua Dango. Kozandio!

À Alice, filhote-urso que eu nem sonhava que o tempo iria me reservar.

Ao povo de casa: Jackeline e Joana D’Arc. Elas são as maiores e principais colaboradoras – e vítimas também – dessa tese. Obrigada por me compreenderem, por me apoiarem irrestritamente, e por suportarem minhas ausências, meus “não possos”, meu claustro de escriba. Amo vocês demais da conta.

Agradeço a meus pais Daniel e Orides: o começo de tudo. Minhas fortalezas.

Como nem todo tempo é de alegria, a fase final de gestação dessa tese foi marcada por perdas dolorosas. O mundo ficou mais triste e carente de duas pessoas fundamentais na minha caminhada: Tiago, o parceiro das madrugadas insones entre livros e papéis, o irmão que me dava broncas, ria das minhas bobagens e me ensinava a ser historiadora. Não direi que partiu cedo demais, pois cada um parte no tempo que é devido: o tempo é sábio. E Raquel, a Kambinda, um pé em Pernambuco e outro pé na África, minha mestra, amiga, meu farol na busca da compreensão sobre a ancestralidade da diáspora, com seus amores e dissabores. Raquel, um baobá de sabedoria. Encantou-se.

A eles dedico esse trabalho.

*Para o ato de caçar, Dembwa precisa cantar
Vento que nos perfurar, Dembwa precisa cantar
Rio que cicatrizar, Dembwa precisa cantar
Pro guerreiro nos guardar, Dembwa é o lugar de guardar*

(Tiganá Santana, Dembwa - 10 de agosto)

*Chegou a hora
Quem lá no mato mora
É que vai agora
Se apresentar
No chão do terreiro
A flecha do Seu Flecheiro
Foi que primeiro
Zuniu no ar
Vi Seu Aimoré
Seu Coral, vi Seu Guiné
Vi Seu Jaguaré
Seu Araranguá
Tupaíba eu vi
Seu Tupã, vi Seu Tupi
Seu Tupiraci
Seu Tupinambá
Vi Seu Pedra-Preta se anunciar
Seu Rompe Mato
Seu Sete Flechas
Vi Seu Ventania me assoviar
Seu Vence Demandas eu vi dançar
Benzeu meu patuá
Vi Seu Pena-Branca rodopiar
Seu Mata Virgem
Seu Sete Estrelas
Vi Seu Vira-Mundo me abençoar
Vi toda a falange do Jurema
Dentro do meu gongá
Seu Ubirajara
Trouxe Seu Jupiara
E Seu Tupiara
Pra confirmar*

Linha de Caboclo
Diz Seu Arranca Toco
Um é irmão do outro
Quem vem de lá
Com berloque e joia
Vi Seu Arariboia
Com Seu Jiboia
Beirando o mar
Com cocar, borduna
Chegou Seu Grajaúna
Com Baraúna
Mandou chamar
Vi Seu Pedra Branca se aproximar
Seu Folha Verde
Seu Serra Negra
Seu Sete-Pedreiras eu vi rolar
Seu Cachoeirinha ouvi cantar
Seu Girassol girar
Vi Seu Boiadeiro me cavalgar
Seu Treme Terra
Seu Tira Teima
Seu Ogum das Matas me alumiar
Vi toda a nação se manifestar
Dentro do meu gongá

Xetuá!



(Pedro Amorim e
Paulo César Pinheiro, *Linha de Caboclo*)

RESUMO

Essa tese busca analisar como se articularam noções religiosas, sociais, políticas e identitárias em torno da figura do *Caboclo*, presente nos cultos afro-brasileiros, e também protagonista da festa “cívico-popular” que comemora a Independência do Brasil na Bahia, onde centro-africanos provavelmente tiveram participação importante na criação e manutenção de seu símbolo.

O culto a caboclo, mais conhecido e abordado pelas ciências sociais e estudos afro-brasileiros sobre a Macumba carioca, Umbanda, Pajelança amazônica, Jaré do Maranhão, entre outros, e tacitamente reconhecido como figura principal nesses contextos, foi tratado ao longo do tempo como a síntese da mestiçagem nos candomblés, fruto de profundas interações entre africanos e ameríndios, o que de certa maneira significava deteriorar a pureza africana pretendida nesses terreiros. Seu lugar no panteão afro-brasileiro foi devidamente dissimulado, escondido, dando lugar às marcas de “pureza” e “tradição” próprias do discurso de africanidade muitas vezes presente nesses cultos. Em uma análise mais profunda, no entanto, é possível reconhecer, no complexo que envolve o culto a Caboclo, elementos fortemente ligados às cosmovisões dos povos da zona Atlântica da África Centro-Ocidental, especialmente na região que compreende três grandes culturas regionais: Kongo, Umbundu e Ovimbundu. Esses grupos compartilhavam bases culturais similares, interagindo continuamente entre si, o que facilitou a forja de uma identidade calcada em heranças culturais comuns na experiência da diáspora.

A partir da análise de fontes escritas, como crônicas de missionários, relatos de viajantes e periódicos, combinadas a fontes de outras naturezas, como vestígios de línguas centro-africanas no léxico do culto, a tradição oral dos pontos cantados, a cultura visual encontrada nesses cultos, como os pontos riscados, vestimentas e iconografia dos caboclos, é possível desvendar sentidos contidos em práticas culturais de centro-africanos e seus descendentes no contexto diaspórico, as quais servem como pistas para compreender de que forma suas noções cosmológicas compartilhadas se prestaram para o desenvolvimento de uma identidade partilhada. Identidade essa que, no desenrolar do cotidiano e dos embates sociais a que estavam submetidos, também servia de resistência ao peso da escravidão e seus desdobramentos na sociedade altamente racializada no Brasil do século XIX e primeiras décadas do século XX.

Palavras-chave: Diáspora africana; Caboclos; Cultos afro-brasileiros; Bahia – História; Brasil - Civilização - Influências africanas

ABSTRACT

This dissertation analyzes how religious, social, political and identity notions were articulated around the *Caboclo*, which is present in Afro-Brazilian cults and also has a central role in the "civic-popular" celebration of Brazil Independence in Bahia. Central Africans probably had played an important role in creating and maintaining this symbol in these celebrations.

The *caboclo* cult was more known and approached in Afro-Brazilian studies about *Macumba carioca*, *Umbanda*, *Pajelança*, *Jaré do Maranhão*, *Encantaria do Tambor de Mina*, among others. This cult has been recognized as the main figure in these contexts and was treated over time as a *mestizaje* synthesis in Candomblés. In this view, *Caboclo* cult was understood as a fruit of deep interactions between Africans and Amerindians, which represented a danger to a "African purity" that these communities have longed for. The *Caboclo* place in the Afro-Brazilian pantheon was properly concealed in order to give a way of "purity" and "tradition" marked in discourses often present in these cults. However, in a deeper analysis is possible to recognize elements around the *Caboclo* complex, which are strongly linked to worldviews from Atlantic zone of West Central Africa, especially in region that encompasses Kongo, Umbundu and Ovimbundu regional cultures. These groups had shared similar cultural basis, interacting continuously among themselves, which had facilitated the emergence of identity processes based on common cultural heritages in diaspora experience.

This study is based on written sources such as missionary chronicles, travelers' reports and periodicals, combined with sources of another nature such as traces of Central African languages in the cult lexicon, the *pontos cantados* in oral tradition, the visual culture found in these cults such as caboclo's clothes and iconography. Analysing these sources is possible to unveil meanings embedded in cultural practices of Central Africans and their descendants in diasporic context, which work as clues to understand how their cosmological notions made possible a shared identity construction. This identity construction also served as a resistance to slavery and its unfolding in a highly racialized Brazilian society in nineteenth-century and first decades of twentieth-century.

Keywords: African diaspora; Caboclos; Afro-Brazilian cults; Bahia – History; Brazil - Civilization - African influences

Lista de ilustrações

Fig. 1 – Capa da edição especial de <i>O Reverbero</i>	95
Fig. 2 - Palacete montado no terreiro de Jesus – 1871	97
Fig. 3 – Chafariz na Praça da Piedade, 1858	102
Fig. 4 – chafariz da cabocla	103
Fig 5 - Medalha comemorativa da coroação de Dom Pedro II	106
Fig 6 - <i>Ao Gênio do Brasil</i> , 1822	108
Figs. 7 e 8 – Carros triunfais, antes de 1909	112
Fig. 9 - Monumento ao Dois de Julho. Largo do Campo Grande, 1905	114
Fig. 10 – Caricatura “Agonizando o Dois de Julho”	117
Fig. 11 – Costa da África Centro-Occidental – Kongo, Mbundu, Ovimbundu	119
Fig. 12 - Enterro do filho de um rei negro	151
Fig.13 Divertimento escravo em uma plantation de cana no Suriname, c. 1706	154
Fig. 14 - Vista de Loango: culto a nkisi (detalhe)	157
Fig. 15 - Negertanz (dança de negros)	191
Fig. 16 – Dança <i>Maquina</i>	193
Fig. 17 – Tabela: Gestos bakongo, gestos diaspóricos	194
Fig. 18 – Dikenga, o cosmograma kongo	203
Fig. 19 – Pontos riscados	204

Abreviaturas

IGHBa – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

FGM – Fundação Gregório de Matos

APEBa – Arquivo Público da Bahia

Sumário

Introdução	16
Parte I – O Caboclo da Independência	
Capítulo 1 – Madeira podre	47
Capítulo 2 – Caboclo de cedro	60
O cortejo	67
Domesticando o caboclo	73
<i>Essa cabocla engraçada...: a cabocla Catarina Paraguaçu</i>	74
Capítulo 3 – Caboclo de bronze	92
Parte II – Abre-te, campo formoso: o caboclo nos terreiros	
Capítulo 4 – Irrigando de sangue o esqueleto do passado: sobre as fontes	120
Capítulo 5 - <i>Bandeira branca eu trago do pai forte: Tempo caboclo</i>	133
Tempo nkisi	135
Vestindo o vento e vestindo a árvore: Tembo dya Muringanga	145
A árvore	145
A bandeira	150
O tempo nas palavras	158
Capítulo 6 – <i>Caboclo não tem caminho para caminhar: definições</i>	166
<i>Saia, caboclo, não me atrapaia...: desvelando o caboclo</i>	168
Capítulo 7 – <i>Eu gosto de um samba arrojado: o canto do caboclo</i>	182
Considerações finais	208
Fontes e referências bibliográficas	212
Anexos	231
Caderno de imagens	241



INTRODUÇÃO



Caboclo no Ilê Axé Ytailé de Iya Filhinha (Narcisa Candida da Conceição). Foto: Adenor Gondim. Cachoeira, 2 de julho de 2012

Ele é bravo, ele é velho, flecheiro de Aruanda
 Tupinambá, caboclo que ninguém manda
 Ele é flecheiro, flecheiro é
 Sua bandeira na Aruanda está de pé
 No ajunzô ele vai chegar
 Da sua Aruanda para trabalhar¹



(...) Dois movimentos, um político-social, outro literário, são responsáveis pela nacionalização desses hábitos que, anteriormente a eles, já haviam incorporado à paisagem cultural cabocolinhos, cucumbis e caiapós. Os caboclos, tal como os conhecemos agora, são, por um lado, a prova mais tangível da repercussão da revolução da independência (que tanto prestigiou o aborígene, o *caboclo*) na mentalidade popular; e, por outro lado, denunciam a vigorosa aceitação popular dos romances de Alencar. Com a cessação do tráfico, as tradições tribais, pelo caminho largo das identidades de hábitos de negros e índios nas suas terras de origem, se fundiram, não às tradições verdadeiramente indígenas, mas às tradições supostamente indígenas na sua transfiguração independente ou indianista correntes na sociedade nacional.²

¹ Ponto de caboclo, domínio popular.

² Edison Carneiro, *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira [1960] 1964, p. 144-145.

No mês de janeiro de 1937 aconteceu o Congresso Afro Brasileiro da Bahia³, também conhecido como II Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz. Naquele período, Mário de Andrade, então dirigente do Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo, nomeou o jovem maestro Mozart Camargo Guarnieri⁴ para representar o órgão no evento. Com a missão de recolher manifestações folclóricas da Bahia, aquele que viria a se tornar um dos maiores compositores eruditos brasileiros de todos os tempos ficou encantado com o que encontrou nos terreiros espalhados pela cidade de Salvador. Durante sua estada, frequentou sambas tocados com prato-e-faca, visitou candomblés, se deliciou com as iguarias africanas regadas a azeite de dendê: “O vatapá mais gostoso que comi foi no terreiro do pai João da Pedra Preta, na Goméia”.⁵

Camargo Guarnieri (1907-1993), que nasceu e cresceu em Tietê, no interior de São Paulo, bebia das culturas populares como fonte de inspiração para a sua produção musical, e foi o primeiro compositor a utilizar o termo “ponteio” na música erudita, em lugar de “prelúdio”, expressão trazida de seu contato na infância com o universo dos violeiros: “(...) Eu ouvia muito os caboclos cantarem, sobretudo a palavra ‘ponteio’, ‘pontear’ a viola”. “Em vez de ‘prelúdio’ uso ‘ponteio’, porque

³ O II Congresso Afro-Brasileiro, ou Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, ocorrido em janeiro de 1937 na cidade de Salvador – BA, dividido entre o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHBa) e o Instituto Nina Rodrigues, reuniu intelectuais dedicados aos estudos afro-brasileiros, pesquisadores estrangeiros e líderes religiosos de alguns candomblés da Bahia. Tinha como objetivo “(...) estudar a influência do elemento africano no desenvolvimento do Brasil sob o ponto de vista da etnografia, do folclore, da arte, da antropologia, da história, da sociologia, do direito, da psicologia social, enfim, de todos os problemas de relações de raça no país”. In Edison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz et al., *O Negro no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S/A, 1940, p. 15

⁴ Mozart Camargo Guarnieri (1907-1993) foi um compositor, regente e pianista brasileiro. Premiado nacional e internacionalmente, é considerado o segundo compositor erudito brasileiro mais executado no exterior, ficando atrás somente de Heitor Villa-Lobos (1887-1959). Um dos principais representantes do chamado *nacionalismo musical*, movimento estético alinhado ao Modernismo e consonante com o nacionalismo cultural da Era Vargas, Guarnieri queria ser reconhecido como um compositor nacional e não folclórico, pois embora se inspirasse na produção da música popular em seus mais diversos âmbitos, não costumava fazer citações diretas ou não modificadas dessas referências musicais.

⁵ Diário da Noite (São Paulo), 16/2/1937. João Alves Torres (1914-1971), também conhecido como João da Pedra Preta ou Joãozinho da Gomeia, foi um líder religioso do Candomblé Angola. Nascido em Inhambupe, se estabeleceu em Salvador – BA, no bairro da Gomeia e, mais tarde, migrou para a Baixada Fluminense. É considerado um dos principais responsáveis pela expansão do candomblé baiano para o sudeste do Brasil. A esse respeito, ver Andrea Mendes, *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Gomeia*. Série Recôncavo da Guanabara, v. 1. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014, e Elizabeth Castelano Gama, *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Gomeia (1941-1971)*. Série Recôncavo da Guanabara, v. 2. Duque de Caxias: APPH-CLIO 2014

[con]diz mais com o caráter das minhas despretensiosas composições. ‘Ponteio’ é mais uma prova da minha tendência nacionalista”.⁶ Na Bahia, o compositor teve contato com outros caboclos, não aqueles do universo caipira de sua infância, mas os caboclos-entidades dos candomblés, que também foram determinantes em sua produção musical. Visitou terreiros de várias nações, recolhendo quase duas centenas⁷ de cantigas das quais, em sua maioria, eram cantigas de caboclo. Dentre as cantigas recolhidas, a música dos caboclos foram as que mais lhe impressionaram, e viriam a marcar em definitivo a obra do compositor que afirmou algumas décadas depois, que características importantes encontradas em sua obra tinham origem nos cantos dos candomblés de caboclo.⁸

Trouxe para mais de duzentos temas de candomblés do caboclo (...). É preciso explicar que caboclo, na Bahia, significa índio. Esse candomblé é uma deformação dos autênticos candomblés africanos, ou melhor, a fusão dos elementos musicais do candomblé africano com os elementos índios. Assim, vi, misturados com o candomblé caboclo, o jeje, o nagô, o angola, o bantu, o ketu. Essa minha colheita representa uma riqueza imensa e interessei-me mais quanto aos candomblés caboclos porque já representam, na sua deturpação, elementos da música brasileira.⁹

Guarnieri certamente reproduziu o que deve ter ouvido no congresso a respeito da “deformação” dos candomblés de caboclo, intimamente ligados aos

⁶ Em entrevista concedida a Osvaldo Lacerda, Cinthia Priolli e Daisy Mutter, em 24 de agosto de 1990. Apud Klaus Wernet, *Camargo Guarnieri: memórias e reflexões sobre a música no Brasil*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, CMU-ECA, 2009, p. 423; Diário da Noite (São Paulo), 5/1/1935. Mário de Andrade, que teve uma grande influência na formação de Camargo Guarnieri, propôs o uso do termo “ponteio” como forma musical erudita em 1928, em seu “Ensaio sobre a Música Brasileira”. É difícil precisar se o uso de “ponteio” como forma musical foi fruto das discussões entre Andrade e Guarnieri, ou se se tratou de uma criação de Andrade, e Guarnieri assumiu para si o uso do termo, mas certamente foi o segundo quem disseminou o uso desse termo como forma musical. Mario de Andrade, *Ensaio sobre a Música Brasileira* [1928]. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1972, pp. 59, 68-69

⁷ Angela Lühning faz referência a 152 cantigas de candomblé recolhidas por Guarnieri, sendo 14 de nação Angola-Kongo, 46 das nações Jeje, Ketu ou Ijexá, e 92 de caboclo. Angela Lühning, “O Compositor Mozart Camargo Guarnieri e o 2º Congresso Afro-Brasileiro em Salvador, 1937”. Em Lívio Sansone e Jocélio Teles dos Santos (orgs.), *Ritmos em trânsito: Socioantropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial (Salvador: Programa A Cor da Bahia), 1998, pp. 59-62

⁸ Sobre sua viagem à Bahia em 1937, Camargo Guarnieri declarou: “Nos poucos dias que lá passei, colhi nada menos que 400 temas originais, cujas características, observadas em estudo metódico, muito serviram para mais enriquecer a minha palheta de compositor. As características encontradas na minha música têm em parte sua origem nos cantos de candomblés de caboclo. Esses elementos, hoje em dia, completam a minha personalidade artística.” Conferência sem data. Klaus Wernet, *Camargo Guarnieri: memórias e reflexões...*, p. 472

⁹ Diário da Noite (São Paulo), 16/2/1937

candomblés Angola, em relação aos “autênticos candomblés africanos”, já que Edison Carneiro se ocupava justamente naquele período de escrever sobre o culto a caboclo nos candomblés da Bahia.¹⁰ Mesmo assim, reconheceu o vigor e a criatividade presentes naquela manifestação religiosa que tinha suas raízes em distantes práticas culturais herdadas de cultos centro-africanos.

O “índio” visto por Guarnieri naqueles terreiros é uma figura reinante em inúmeras manifestações afro-religiosas em grande parte do território brasileiro. Nos terreiros de Candomblé, Umbanda, Terecô, Tambor de Mina, Jaré, Pajelança, Jurema, entre outros cultos, e também em danças e folguedos como os Cucumbis, Caboclinhos, Maracatus, Bois, nos blocos de índio, nas escolas de samba, na literatura de cordel. É a representação do “herói nacional”, primordial e legítimo *dono da terra*, muitas vezes confundido e explicado a partir da figura do índio presente no Romantismo indianista, que se empenhou em erigir um modelo identitário simbólico para a nação que se constituía no século XIX. Se por um lado o caboclo e, por extensão, as figuras indígenas presentes nessas manifestações estão relacionados ao movimento romântico, tomando de empréstimo muitos elementos do “símbolo da nacionalidade brasileira”, por outro, essa relação não é suficiente para explicar sua presença na cultura afro-brasileira. Em sua dimensão religiosa, o índio ou caboclo é uma entidade espiritual que assume uma espécie de “reserva moral” do imaginário afro-brasileiro, um “orixá brasileiro”, um guardião responsável pelo equilíbrio entre o homem e a natureza, que se manifesta para trabalhar e auxiliar seus fiéis nas demandas do cotidiano.¹¹ Dentre essas variadas manifestações, me ocuparei especialmente desse índio, denominado caboclo, figura constante nos terreiros enquanto entidade espiritual que age, influencia e se ocupa do cotidiano de seus seguidores.

¹⁰ Em janeiro de 1936, ano anterior ao congresso, Carneiro enviou uma carta a Arthur Ramos, contando sobre o livro que começara a escrever, “Religiões Negras”. Ele declarou que, sobre os candomblés de caboclo (que seria o tema de um dos capítulos da obra), estava “absolutamente desajudado”, provavelmente pela incipiente existência de escritos sobre o assunto. O autor considerava os candomblés de caboclo como uma forma ainda mais empobrecida da já “pobríssima” mítica dos negros bantus, e essa impressão de Edison permaneceu em suas obras subsequentes. Waldir Freitas Oliveira, no entanto, afirmou que Edison manifestou o desejo de rever criticamente seu livro *Os Candomblés da Bahia*, dando mais atenção ao culto caboclo. Infelizmente, Carneiro não conseguiu levar a cabo o projeto, tendo falecido antes. Waldir Freitas de Oliveira e Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*. Rio de Janeiro: Corrupio, 1987, pp. 79, 82.

¹¹ Omar Ribeiro Thomaz, “Xeto, marromba, xeto! A representação do índio nas religiões afro-brasileiras”. In Luis Donisete Benzi Grupioni (org.), *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, 1994 2ªed. pp. 205-216

O caboclo nos terreiros

O Candomblé é uma das mais expressivas manifestações religiosas que se estabeleceram a partir de heranças culturais africanas em contexto diaspórico. Trata-se de uma forma de culto que foi forjada ao longo do século XIX, ainda durante o período da escravidão, com profundas raízes em diversas culturas africanas ocidentais e centro-ocidentais. Os terreiros se configuraram como espaços de sociabilidade, de disseminação de ideias e especialmente de compartilhamento de identidades durante e após a experiência da escravidão.¹²

O culto a caboclo floresceu nos candomblés Angola-Congo, muito embora tenha se expandido para terreiros de outras nações. Mais conhecido e abordado nos estudos sobre a macumba carioca, ou umbanda, e tacitamente reconhecido como figura principal nesses contextos, os caboclos foram tratados, ao longo do tempo, como a síntese da mestiçagem nos cultos de matriz africana, o que de certa maneira significava deteriorar a pureza africana pretendida dentro dos terreiros. Desse modo, seu lugar no panteão afro brasileiro foi devidamente dissimulado, escondido, para dar lugar às marcas de “pureza” e “tradição” próprias do discurso de africanidade presente nessas comunidades, e devidamente rechaçado das análises sobre o Candomblé, especialmente devido ao fato de que o modelo jeje-nagô tenha sido privilegiado nessas abordagens, e onde claramente o caboclo poderia ser encarado quase como um “intruso” dentro da lógica purista dos chamados “candomblés africanos”.¹³ Esse “intruso” esteve intimamente ligado à construção identitária dos

¹² Inúmeros autores destacaram a experiência dos terreiros como espaços de sociabilidade e resistência: Julio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995; Kim D. Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition Sao Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998; Mieko Nishida, *Slavery and identity: ethnicity, gender, and race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Indiana University Press, 2003; Rachel E. Harding, *A refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of blackness*. Indiana University Press, 2003, entre outros.

¹³ Nos estudos afro-brasileiros, a “superioridade nagô” foi a tônica da obra de Raymundo Nina Rodrigues, que influenciou diretamente análises posteriores sobre o culto, especialmente de autores como Arthur Ramos, Edison Carneiro, Ruth Landes, Donald Pierson e Roger Bastide, entre outros, e essa noção deixou marcas, ainda que sutis, em muitas produções posteriores a essas gerações de estudiosos. J. Lorand Matory sugere que conceitos de pureza religiosa e racial vinculados aos candomblés nagôs podem ter sido influenciados pelo movimento de ‘nacionalismo cultural’ observado em Lagos na última década do século XIX, encabeçado especialmente por missionários cristãos, combinado ao movimento crescente de viajantes brasileiros que proporcionavam o trânsito de bens e ideias entre os candomblés da Bahia e a costa da África Ocidental. Para Luis Nicolau Parés, a hegemonia religiosa dos nagôs também foi resultado de micropolíticas locais de competição entre “nações de candomblé” para legitimar suas diferenças rituais e identidades coletivas, no final do

candomblés formados por centro-africanos e seus descendentes, de nação Angola-Kongo, comumente intitulados na atualidade como candomblés de matrizes bantu, mas também esteve, e continua presente, na grande maioria dos terreiros, mesmo naqueles que advogam para si as marcas da “pureza africana”, tão caras aos terreiros, desde o final do século XIX. No discurso oficial de muitos pais de santo e na literatura antropológica, o caboclo foi tratado por muito tempo como um corpo estranho à religião, pois terreiros que cultuavam caboclos invariavelmente eram considerados responsáveis pela deturpação da “religião africana”.¹⁴ Além disso, a noção de que os caboclos dos terreiros eram, em alguma medida, fruto da eleição do índio como símbolo nacional, simbolismo esse que teve seu apogeu na literatura e nas artes na segunda metade do século XIX, contribuiu para a crença de que essas entidades fossem estranhas aos cultos legitimamente africanos.¹⁵

Na primeira metade do século XX, o culto a caboclo na Bahia foi considerado por Edison Carneiro¹⁶ como “(...) um processo sincrético afro-ameríndio” ou, no caso da interpretação de seu antecessor Manoel Querino¹⁷ “uma variante do candomblé jeje-nagô que incorporou elementos indígenas”, pensamentos que contribuíram para estabelecer uma dicotomia entre os candomblés considerados “de tradição africana” – a saber, os “impermeáveis” candomblés jeje-nagôs – e os candomblés de origem bantu - Angola e Congo – mais propensos às “influências externas” do que os primeiros. Além dos candomblés

século XIX. Uma das causas possíveis seria a crescente visibilidade de cultos ‘crioulos’, dedicados aos caboclos, e encarados pelos primeiros como formas degeneradas de culto. A esse respeito, ver J.F. Ade Ajayi, “Nineteenth century origins of Nigerian Nationalism”. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Vol. 2, nº 2, pp. 196-210, 1961; J Lorand Matory, “The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorùbá nation”. *Comparative studies in society and history*, 41, nº1, 1999, pp. 72-103; do mesmo autor, “Surpassing ‘Survival’: On the Urbanity of ‘Traditional Religion’ in the Afro-Atlantic World”. *The Black Scholar*, v. 30 nº 3-4, pp. 36-43, 2000; Luis Nicolau Parés, “O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano”. *Esboços - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, 17(23), 2010, pp. 165-186.

¹⁴ Mundicarmo Ferretti, *Desceu na Guma: O caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti [1993]*. São Luís: EDUFMA, 2000, p. 31

¹⁵ A ideia de situar o caboclo dos terreiros como herói nacional pintado com as tintas do indianismo romântico foi reiterada em estudos posteriores à geração de Edison Carneiro, como Renato Ortiz, em *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978; Paula Montero, *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985; Diana DeGroat Brown, *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Columbia University Press, 1994, entre outros.

¹⁶ Edison Carneiro, *Religiões Negras e Negros Bantos [1937]*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

¹⁷ Manoel Querino, *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1938.

Angola e Congo, havia ainda outra denominação para determinados terreiros que cultuavam essas entidades, os chamados “candomblés de caboclo”.

Mas afinal, o que diferia um candomblé de caboclo de um candomblé Angola, que tinha em seus terreiros a presença absoluta desse tipo de entidade? No fio tênue dessas classificações, a figura do caboclo era uma constante não somente nos candomblés Angola, mas também em muitos candomblés nagôs, embora de forma bastante reservada.

Edison Carneiro foi o único estudioso de sua geração que dedicou uma análise mais aprofundada aos candomblés caboclos, e os considerava “resultado de uma fusão da mitologia dos negros bantos, já contaminada por influências jeje-nagôs e malês, com a mitologia dos selvagens da América Portuguesa”. No entanto, ele relativizou o uso do termo uma vez que, segundo suas observações, se tratava de uma denominação arbitrária para nomear os candomblés onde se observavam “pronunciadas influências bantas” e que prestavam culto aos chamados caboclos. Para ele, a única justificativa para o uso do termo era facilitar os estudos, agrupando os cultos de herança banta em torno de uma denominação comum. No entanto, Edison chegou a distinguir diferenças entre os chamados “candomblés de caboclo” e os candomblés “puramente bantus”. Afirmava ainda que a diferença primordial entre as duas categorias era a mescla entre a mítica bantu e a ameríndia que, segundo ele, se notava nas vestimentas rituais, “(...) quase todos fantasiados de selvagens, com arco, flecha, cocar, etc.” Asseverava ainda que os bantu haviam esquecido seus próprios deuses, fato explicado pela “(...) pequena consistência de suas concepções míticas”, recorrendo apenas, em seus cultos, a “vagas e imprecisas recordações” de “Zámbi, Zámbi ampungu, Canjira-mungongo e possivelmente outros espíritos semelhantes, originários do Congo e Angola”.¹⁸

Para Carneiro, os candomblés de caboclo se tratavam de “formas religiosas em franca decomposição”, e embora esses “elementos estranhos” – no caso, os caboclos – fossem imbuídos de fundo igualmente mágico, causavam a paulatina degradação do culto¹⁹. Em um tempo onde um dos requisitos mais importantes para legitimar um terreiro era a ligação direta com ascendentes africanos, o culto a caboclo acontecia em muitos deles, porém de forma discreta, e

¹⁸ Carneiro, *Candomblés da Bahia*. [1948] Edições de Ouro, s/d, p. 133.

¹⁹ Carneiro, *Religiões negras...*, p. 136.

essa prática se perpetuou ao longo dos anos. Edison Carneiro relatou que “(...) no Engenho Velho e no Gantois, duas casas onde a tradição ketu exerce uma verdadeira tirania, pude ver cantar e dançar para encantados caboclos”²⁰. Até mesmo em Itaparica, no Omo Ile Agboula, candomblé de egum²¹ dedicado ao culto aos ancestrais de raízes nagô, em funcionamento desde pelo menos o primeiro quartel do século XX, um “egum caboclo” denominado Baba Yao encerra quase todas as festas do terreiro, quando surge com uma vestimenta ornada de penas, no feitio de um cocar indígena, e se canta em português em sua homenagem.²²

O antropólogo Jocélio Teles dos Santos deu um salto considerável nos estudos referentes ao caboclo do candomblé, ao afirmar que não deve ser encarado como uma fusão entre grupos africanos e indígenas, uma vez que considera esse culto uma representação simbólica do que seria a cultura indígena, a partir da visão dos adeptos das religiões afro-brasileiras, descartando, portanto, a noção de que tal fenômeno se trate de um “sincretismo afro-ameríndio”²³. No entanto, estudos africanistas recentes nos possibilitam traçar outros argumentos para analisar a presença africana nas Américas, e estabelecer bases para a discussão sobre um possível diálogo entre centro-africanos e africanos ocidentais na formação do Candomblé, incluindo aí o culto a caboclo, que pode ter raízes distantes em uma memória de longa duração baseada nas práticas religiosas de povos bantu. A ideia reinante da “superioridade nagô” de Nina Rodrigues, combinada a outros fatores como, por exemplo, a de que os centro-africanos não possuíam simbolismos rituais complexos, que eram detentores de uma mitologia empobrecida, ou que não possuíam práticas religiosas coletivas, se dedicando apenas a práticas de cura

²⁰ Carneiro, *Candomblés da Bahia...*, p. 62.

²¹ Convencionou-se chamar “candomblé de Egum” as associações secretas dedicadas ao culto de ancestrais nagôs, na ilha de Itaparica. Sobre os candomblés de egum na Bahia, ver Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

²² Antônio Risério, *Carnaval Ijexá: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afro-baiano*. Salvador: Corrupio, 1981, p. 70; Julio Braga, “O culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica”, in João José Reis (org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo: Editora Brasiliense em co-edição com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988, pp. 198-214.

²³ Jocélio Teles dos Santos, *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995, p. 13. Ao enfatizar a ideia de que os caboclos seriam uma interpretação simbólica para a figura indígena, forjada pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros, Santos desenvolveu mais satisfatoriamente um conceito que Carneiro começou a delinear, mas que não levou adiante: a ideia de que alguns caboclos “tem mironga”, ou seja, mistura, e que nada mais eram do que “índios de romance” (expressão atribuída por Carneiro ao folclorista Theo Brandão), enquanto que outros tinham “dendê”, ou seja, “(...) negros sob a roupagem do índio tradicional”. Edison Carneiro, *Ladinos e Crioulos...*, p. 145.

individual, em cerimônias simples, os relegou a um papel secundário, de quase invisibilidade, dentro dos estudos afro-brasileiros.²⁴

A recente bibliografia africanista tem mostrado que a contribuição dos povos da África Central Ocidental no mundo moderno, e mais especificamente na formação do candomblé, ao contrário, pode ter sido muito mais efetiva do que se supõe até o momento.

É importante que se diga que Jan Vansina abriu um campo formidável de pesquisas sobre a diáspora quando demonstrou que as semelhanças entre os povos da África Central Ocidental eram muito mais profundas do que se poderia supor anteriormente. Vansina chamou atenção para o fato de que aquela região pode ser definida como uma vasta área cultural que partilha, além da origem comum de suas línguas aparentadas, princípios cosmológicos e pressupostos morais balizadores de suas sociedades e lideranças.²⁵

O antropólogo John Janzen demonstrou que muitas sociedades centro-africanas partilham um princípio cosmológico comum, onde o mundo se divide entre dois polos (o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos), e o equilíbrio entre esses dois mundos é que determina o bem-estar da comunidade. Para prover esse equilíbrio necessário, realizam ritos coletivos, denominados por ele de “cultos de aflição” ou, ainda, “tambores de aflição”, que têm a música e a dança como elementos capazes de promover a fruição e a cura. Esses cultos eram promovidos por membros de sociedades iniciáticas em diversos grupos do reino do Kongo, podendo assumir várias denominações, como *bakhimba*, *ndembo* ou *kimpasi*, sendo o último de mais larga utilização na bibliografia histórica, documentado

²⁴ Cf. Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil* [1905/1933]. São Paulo: Madras Editora, 2008, passim; Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia* [1948] Edições de Ouro, s/d e Religiões Negras, Negros Bantos [1937]. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991, p. 133. Luís Nicolau Parés, ao explicar a organização dos calundus no século XVIII, argumenta que a prática de cultuar imagens em altares, para além dos ofícios de cura e adivinhação, provinha de tradições da Costa da Mina, na África Ocidental, e pressupunha a necessidade de haver espaços estáveis para a prática religiosa: “Foi provavelmente a partir dessa tradição da África ocidental, em oposição às tradições congo-angola, mais baseadas nas atividades individuais dos curadores-adivinhos, que se organizaram os primeiros cultos domésticos, em ‘casa e roças’, com uma *estrutura social e ritual mais complexa*, que poderíamos chamar de tipo ‘eclesial’”. (itálicos meus). Luís Nicolau Parés, *A formação do Candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006, p. 116.

²⁵ A esse respeito ver, de Jan Vansina, “Deep down Time: Political Tradition in Central Africa”. *History in Africa*, vol. 16, pp. 341-362, 1989; Western Bantu Tradition and the notion of Tradition *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. 35, Afrika-Studien I, 1989, pp. 289-300 e também *Paths in the Rainforests: toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1990.

especialmente em momentos de instabilidade ecológica, política ou de guerras civis.²⁶ Nesses cultos, os espíritos territoriais eram invocados, em detrimento aos espíritos ancestrais, uma vez que os primeiros fossem mais “eficientes” para ajudar no âmbito em questão. Relatos sobre esses rituais praticados no século XVII, ou na transição do século XIX para o XX, mostraram que muitas características essenciais se mantiveram ao longo do tempo, como a realização das reuniões em clareiras escondidas na floresta, onde estavam depositados os altares e objetos rituais. Nessas sociedades, era comum a participação tanto de homens quanto de mulheres, inclusive assumindo papéis sacerdotais.²⁷

No contexto diaspórico, Robert W. Slenes identificou similaridades entre os chamados cultos de aflição e algumas práticas coletivas presentes no sudeste brasileiro, localizados em momentos e locais distintos, entre o século XIX e a virada para o século XX (em Vassouras, 1848, São Roque, 1854, e a Cabula, em São Mateus, no Espírito Santo, 1900). Analisando esses cultos que englobavam escravos e pessoas livres, Slenes demonstrou que entre eles havia em comum um parentesco com os cultos comunitários fartamente documentados nas fontes centro-africanas, e levantamos aqui a hipótese de que o culto a caboclo, inicialmente na Bahia e, posteriormente, no Sudeste, também tenha lugar nesse parentesco.²⁸ A esse respeito, Slenes sugere que

²⁶ Para uma descrição mais detalhada dos cultos kimpasi, ver Anne Hilton, *The Kingdom of Kongo*. New York: Oxford University Press, 1985, pp. 26-28 e John K. Thornton, *The Kongoese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1998, pp. 56-58.

²⁷ Sobre os cultos de aflição na África Central, ver John Janzen, *Lemba, 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1982, e Ngoma: *Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992. Ainda sobre o tema, ver também Wyatt MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, e Rijk Van Dijk, Ria Reis e Marja Spierenburg (eds.), *The Quest For Fruition Through Ngoma*. Oxford: James Currey, Athens, OH: Ohio University Press, Gweru: Mambo, Lusaka: Bookworld, and Capetown: Kachere, 2000, e Wyatt MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

²⁸ Ver, especialmente, Robert W. Slenes, “Saint Anthony in the crossroads in Kongo and Brazil: ‘creolization’ and identity politics in the black South Atlantic, ca. 1700-1850”. In Livio Sansone, Elisée Soumonni e Boubacar Barry (eds.), *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Africa World Press, Inc., 2008, pp. 209-254; “L’arbre nsanda replanté: cultes d’affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810-1888)”. *Cahiers du Brésil Contemporain*, v. 67/68, 2007a, p. 217-313. Ver também “Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana”. In: Sílvia H. Lara e Gustavo Pacheco (Org.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: Cecult, 2007b, pp. 109-156.

“(...) No Brasil, os caboclos, quando se apossam de pessoas em rituais de transe, geralmente são espíritos fortes, toscos, belicosos – iguais a certas almas ancestrais antigas, também transformadas em espíritos territoriais, dos povos Kongo. Curiosamente, a figura do caboclo, geralmente considerada no Brasil (agora com mais propriedade ainda) como evidência de forte interação entre africanos e ameríndios, é também, às vezes, criticada como uma manifestação cultural “impura” que não segue as matrizes de uma sensibilidade africana. Ora, para os centro-africanos, não existiria nada mais “puro”, mais fiel aos princípios das expansões bantu dos últimos seis mil anos, do que o espírito caboclo”²⁹

O argumento de Slenes é reforçado pelos estudos da historiadora Kairn Klieman³⁰, que investigou práticas religiosas durante a expansão bantu. Os grupos migrantes, chegando a terras alheias, tinham a preocupação em identificar os espíritos que “chegaram primeiro” naquela terra, e recorriam aos sacerdotes locais para aprender os métodos de abordagem e culto a tais espíritos territoriais, que eram reconhecidos como “donos da terra”, a mesma expressão utilizada pelos praticantes do candomblé para fazer referência aos espíritos caboclos. O status de “espírito territorial”, no contexto dos candomblés, sugere ligações com os antigos cultos kimpasi, já que os caboclos costumam ser conhecidos como os espíritos ideais para “vencer demandas”, tanto individuais quanto coletivas, por terem a reputação de serem “mais rápidos” “ágeis”, “conhecedores da vida (na terra)”. Além da clara referência à expressão idêntica utilizada pelos povos centro-africanos e pelos praticantes do candomblé, assim como as circunstâncias que fazem dos caboclos as entidades preferidas para lidar com determinados tipos de necessidades, individuais ou coletivas, muitos outros indícios apontam para um culto calcado em uma memória de longa duração de práticas culturais centro-africanas, como explanarei posteriormente.

²⁹ Robert Slenes, “Apresentação”. In Andrea Mendes, *Vestidos de realeza...*, p. 16.

³⁰ Kairn A. Klieman, “*The pygmies were our compass*”: *Bantu and Batwa in the history of west central Africa, early times to c. 1900 CE*. Greenwood Pub Group, 2003, e Kairn A. Klieman, “Of Ancestors and Earth Spirits: New Approaches to Interpreting Central African Politics, Religion, and Art”, in Alisa Lagamma, *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*. Metropolitan Museum of Art, 2007. pp. 33-61.

O caboclo, das ruas para os terreiros – ou vice-versa

Como visto anteriormente, o enunciado de Edison Carneiro se tornou um paradigma no que diz respeito ao lugar reservado ao caboclo nos estudos sobre os cultos afro-baianos, assim como dentro do próprio universo religioso, ao considerar que sua aparição e posterior fixação no panteão das religiões de matrizes africanas se deveram a influências externas e deslocadas da lógica de culto dos grupos que o cultuavam, quando atribuiu a expansão do culto a caboclo a dois eventos externos aos saberes e costumes dos africanos e seus descendentes: a literatura indianista, tendo em José de Alencar seu maior representante, e as festividades da Independência da Bahia, que assumiu o caboclo como seu símbolo maior; nos ocuparemos mais detidamente do segundo ponto.

De fato, é impossível pensar o caboclo como entidade cultuada nos terreiros da Bahia sem necessariamente refletir sobre o caboclo do Dois de Julho, a festa cívico-popular que ocorre todos os anos desde 1824 em Salvador. Até os dias de hoje, o chamado “Dois de Julho” é considerado a festa mais importante da cidade, o ápice da festa é o cortejo que refaz o caminho percorrido pelas tropas vencedoras, e o ponto mais importante do cortejo são dois carros do século XIX que conduzem as figuras indígenas, esculturas em cedro conhecidas como “caboclo e cabocla”. O evento comemora a Independência da Bahia, que saiu das mãos do jugo português após as batalhas ocorridas entre as forças portuguesas e o Exército Libertador formado no Recôncavo. A capital baiana vivenciava sucessivos conflitos entre brasileiros e portugueses, desde que a cidade havia sido dominada militarmente pelas forças portuguesas, e a maior e mais importante batalha se deu em novembro de 1822. O Exército Libertador, força brasileira organizada no recôncavo pelo General Pedro Labatut tomou definitivamente a cidade em 2 de julho de 1823, quando as tropas portuguesas finalmente se retiraram da cidade, bem como um número significativo de civis portugueses.

As batalhas do movimento da Independência ocorridas em Salvador e no Recôncavo tiveram participação importante e ativa de homens de cor em suas filas militares. O recrutamento de negros e crioulos escravos, livres e libertos, se deu por vários fatores, mas talvez um dos motivos preponderantes para que escravos tomassem parte nas fileiras militares estava relacionada à ideia de que, vencida a guerra, seria também conquistada a liberdade individual desses recrutas (embora

não houvesse promessas nesse sentido). Apesar de a elite senhorial ter se oposto veementemente ao alistamento de escravos, ainda assim eles se juntaram aos batalhões, fossem eles fugidos ou confiscados dos engenhos abandonados por seus senhores no Recôncavo durante o período dos conflitos.³¹ O discurso de liberdade repetido constantemente durante as batalhas, e onde o Brasil era constantemente representado como escravo de Portugal na metáfora favorita utilizada por periodistas e oradores da Bahia, talvez tenha acentuado nos escravos a ideia da conquista final da liberdade e quiçá da cidadania, no país independente de Portugal.³²

Se esse pensamento ainda circulava entre negros e crioulos, no primeiro aniversário da vitória, em 1824, era natural que eles também quisessem festejar. Os batalhões de gente de cor ainda estavam razoavelmente organizados àquela altura (como se comprovou, por exemplo, com a organização do Levante dos Periquitos, no mês de outubro daquele ano), e com um pouco de imaginação podemos supor que o primeiro cortejo comemorativo tenha sido ação de negros e crioulos que vislumbravam a liberdade. Lançando mão de uma carreta tomada aos portugueses durante o combate, a enfeitaram com ramos de café, fumo e folhas de cróton (conhecida como “folha imperial”, raiada de verde e amarelo, as cores nacionais, ou ainda “Dois de Julho”, como é conhecida na Bahia). Sobre ela colocaram um velho mestiço que, segundo a “narrativa oficial” do surgimento da festa, era possivelmente descendente de indígenas. Ao som de “(...) pandeiros, violas, aclamações delirantes [e] fanfarras (...)”, conduziram o carro do Largo da Lapinha até o Terreiro de Jesus, refazendo simbolicamente o trajeto das tropas brasileiras entrando na cidade do Salvador.³³ Em 1826, uma escultura que personificava a imagem do caboclo foi posta na carreta, em tamanho natural, iniciando-se assim a tradição de se louvar essa figura mítica nos festejos da independência baiana: a representação de um índio altivo e belicoso, com uma lança na mão que domina uma serpente a seus pés.

A origem do caboclo como figura central de representação da Independência da Bahia (1823) é cercada de muitas lacunas. A única narrativa

³¹ Sobre a presença de gente de cor na formação do Exército Libertador da Independência da Bahia, ver Hendrik Kraay, *Em outra coisa não falavam os pardos, cabras e crioulos: o "recrutamento" de escravos na guerra da Independência na Bahia*. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 109-126, 2002.

³² João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 93.

³³ Manuel Querino, “Notícia histórica sobre o 2 de Julho de 1823 e sua comemoração na Bahia”. In *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, nº48. Salvador, 1923.

sobre a origem dessa representação, de autoria de Manuel Querino, foi escrita quase um século depois do primeiro cortejo, mas ainda assim é tomada como a história oficial de seu surgimento. Provavelmente baseado na tradição oral a respeito da festa, a descrição do primeiro carro alegórico improvisado, em 1824 (uma carreta tomada dos despojos de guerra dos portugueses), com um velho caboclo assumindo o papel de alegoria, e posteriormente substituído por uma escultura em cedro, em 1826, é a versão tacitamente aceita como sendo o primórdio da festa.³⁴

Os primeiros documentos encontrados datam de 1824 e 1825. Narram exclusivamente o que houve de oficial nos festejos: o Te Deum na catedral, os discursos, a formação das tropas, as salvas de tiros e os vivas aos personagens centrais do evento de 1823. Embora não seja possível afirmar categoricamente, os indícios apontam para a possibilidade de que, enquanto a elite comemorava formalmente a vitória, eventos paralelos, populares, ocorriam em diversos pontos da cidade (como continuou acontecendo ao longo do século, e se estendendo inclusive para muitas cidades do Recôncavo). Nas descrições iniciais, não se fazia referência a carros nem caboclos. O carro triunfal vai aparecer nas fontes escritas apenas na década de 1830, e ainda assim sem muitos detalhes sobre seus componentes e mesmo quando a figura do índio aparece nas descrições, podemos observar uma boa dose de imprecisão nos periódicos da época, o que pode levar a múltiplas interpretações. O cortejo conta com dois carros, até os dias de hoje, e desde provavelmente a década de 1840, quando a cabocla passou a também integrar o cortejo. Estudiosos sobre o Dois de Julho como Kraay e Martinez chegaram a aventar a hipótese de que o caboclo inicial não fosse um caboclo, mas sim uma cabocla³⁵, ou de que os carros triunfais, tais como chegaram ao final do século XIX, teriam sido mais tardios do que a narrativa de Querino propõe, já que sua descrição completa, com todos os elementos conhecidos das alegorias, só tenha efetivamente surgido nas fontes contemporâneas no início da década de 1860. Por outro lado, algumas fontes não necessariamente contemporâneas aos eventos fornecem pistas que nos auxiliam a compreender a forma e a dinâmica da festa da Independência, bem como a participação dos carros dos caboclos nas comemorações, e possíveis equívocos interpretativos dos periódicos. Podemos imaginar que, se assumimos que

³⁴ Manuel Querino, "Notícia Histórica...", op.cit.

³⁵ Socorro Targino Martinez, *2 de Julho: A Festa é História*. Salvador: Prefeitura Municipal do Salvador, Secretaria Municipal de Educação e Cultura, Fundação Gregório de Mattos, 2000.

o caboclo tenha surgido da iniciativa popular, é de se supor que a elite, de modo geral, não compreendia bem o que estava acontecendo, em meio a tantas manifestações do povo nas ruas; ao mesmo tempo, enquanto o caboclo ainda não era acolhido e reconhecido como parte das comemorações oficiais, é de se esperar que de fato os periódicos não tivessem informações suficientes, a princípio, para reconhecer o carro triunfal como sendo “do caboclo”, ou ainda confundi-lo com Catarina Paraguaçu, mãe mítica da Bahia e, àquela altura, talvez a única figura indígena razoavelmente reconhecida como símbolo a ser lembrado.

Que o caboclo do Dois de Julho tenha sido uma invenção popular, isso parece claro. Mesmo que o relato de Manuel Querino faça referência a alguns membros da elite como tendo sido aqueles que encomendaram a escultura entre 1825-1826, é possível que, ao longo do tempo, esses nomes tenham sido repetidos pela tradição oral referente à festa, no intuito de oficializar o *Gênio do Brasil* (como o caboclo passou a ser chamado), até porque não caberia, em uma narrativa sobre a maior festa cívica da Bahia, admitir que o símbolo-mor da Independência, ao longo de quase um século, tenha sido criado por populares. Vincular a ideia da criação de uma efígie do caboclo à elite (a exemplo das efígies do imperador, como veremos adiante), pode ter sido uma forma de minimizar a participação popular nessa criação, e ao mesmo tempo de legitimar o cortejo que, ao que tudo indica, não começou exatamente por ação dessa elite que o acolheu.

Perscrutar os sentidos do desfile é tarefa complexa. Em uma descrição sucinta, parece um simples cortejo que refaz o percurso das tropas em marcha triunfal do Exército Pacificador, quando da retomada da cidade do Salvador após a expulsão das tropas portuguesas chefiadas pelo Comandante Madeira de Mello. Mas o desfile assume cores das mais variadas nuances, mesclando elementos que o aproximam de comemoração cívica, religiosa, popular e até mesmo carnavalesca. Envolve militares, mas não é um desfile militar, e nem tampouco assume o caráter de desfile oficial, onde o povo se colocaria apenas como mero espectador; antes, o povo sempre teve participação ativa, desde muito cedo formando batalhões patrióticos, por exemplo. Os bandos anunciadores, compostos por mascarados, pessoas saindo fantasiadas à rua, bailes e batuques nos largos e nas casas, os cucumbis, negros vestidos com trajes indígenas e dançando ao som de percussões, o retorno do caboclo para a Lapinha numa correria confusa e festiva, davam o tom

carnavalesco ao rito, enquanto que os carros triunfais, propriamente ditos, conferiam à festa um tom de procissão religiosa, de romaria, de “martírio cívico-religioso”, em alguns momentos, mesclando a religião oficial com práticas religiosas afro-baianas, onde a devoção a uma escultura de madeira se confunde e se mescla ao solene Te Deum na catedral, comumente chamado de “missa do caboclo”. A comemoração do Dois de Julho se fundiu em camadas, ao longo do tempo, e a tentativa de que essas camadas sejam desmembradas é missão labiríntica, quiçá impossível, uma vez que se explicam e se confundem com a mesma intensidade.

No campo da Antropologia, Ordep Serra, ao analisar a festa do Dois de Julho (que ele classificou de “Rito Cívico”) na atualidade, como marco da história política baiana ou, ainda, brasileira, reconhece que o caboclo, símbolo maior da vitória da guerra de libertação, contém características que facilmente o encaixam no esquema dos mitos de origem: o autóctone, aquele que já se encontrava na terra antes da chegada dos portugueses, senhor e representante de um mundo onde não havia desigualdades, “o nativo por excelência, o homem livre por natureza, encarnando assim um “ideal nativista e libertário”. Ele argumenta ainda que a figura do herói (o caboclo) enfrentando a tirania (a serpente) facilmente foi divinizada nos meios populares, relacionando-o ainda à figura de São Jorge, santo muito popular no Brasil como o valoroso matador do dragão. Serra argumenta ainda que, no entanto, mesmo sobrepondo as categorias de santo e herói, as possibilidades de interpretação do índio no imaginário baiano vão além, alcançando o universo do carnaval. Os blocos de índio, por muito tempo, tomaram as ruas da cidade de Salvador. Somente com a aparição relativamente recente dos chamados blocos afro, os blocos de índio caem cada vez mais no esquecimento, provavelmente, segundo o autor, em função de a imagem foliã do índio ter servido para escamotear ou mascarar a condição de negro de seus integrantes. Com os blocos afro veio a afirmação do orgulho de ser negro, e é fácil deduzir que os blocos afro de hoje sejam os índios de outrora, que na verdade eram nada mais que negros organizados para a folia do carnaval.

No que se refere ao âmbito dos terreiros, Serra defende a tese de que o culto aos caboclos tenha sido instituído por crioulos e mestiços de origem bantu, como forma de reação ao domínio e franca expansão do culto aos orixás, prática da maioria populacional de origem nagô na Bahia do século XIX, e isso explicaria o fato

de que esse culto tenha se espalhado inicialmente nos terreiros congos e angolas, para somente mais tarde aparecer na maioria absoluta dos candomblés baianos, mesmo que de forma reservada. Afirma ainda que esses indivíduos encontraram no Dois de Julho uma de suas fontes de inspiração, “no culto cívico que se formou tendo como centro as imagens veneradas nos ‘carros emblemáticos’ do préstito triunfal”.¹

Se a interpretação de Serra ainda é balizada pelo paradigma de Carneiro, repetindo a noção de que o caboclo cívico tenha sido “fonte de inspiração” para o culto, como apontaram os primeiros estudiosos do tema, inovou no sentido de admitir que houvera agência por parte dos descendentes de povos bantu, quando elegeram a nova figura a ser cultuada como forma de reação à hegemonia nagô nos cultos de matrizes africanas na Bahia, ainda que essa percepção coloque no centro da análise, mais uma vez, os cultos nagôs. No entanto, se levarmos em consideração a hipótese de que a própria escolha do símbolo tenha tido participação de homens de cor, a relação desses povos bantu e seus descendentes com a figura do caboclo se iniciou muito tempo antes, em um momento onde não havia, ainda, a chamada hegemonia nagô à qual ele faz referência.

Jocélio Teles dos Santos, ao investigar a inserção do caboclo no panteão religioso afro-baiano, a relação com o culto aos orixás, sua glorificação nos terreiros como símbolo nacional, e as conexões com a festa da Independência argumentou que, para compreender o papel do caboclo no sistema religioso afro-baiano, é necessário reconhecer que o discurso tradicionalista, exaltado pelos estudiosos que por longa data se dedicaram aos terreiros de origem nagô, valorizavam os aspectos mais claramente oriundos de heranças africanas onde o caboclo não caberia. Ao mesmo tempo, o discurso de africanidade adotada por tais terreiros veio acompanhado pela devida “dissimulação” da presença dessa entidade em suas comunidades, na intenção de marcar sua “pureza” e “tradição” no universo das religiões de matrizes africanas na Bahia (grifos do autor).² Nesse jogo, ainda assim o caboclo teve seu lugar garantido nos terreiros, embora essa presença muitas vezes não seja aparente. Santos reforça a ideia de que, embora o caboclo tenha tido

¹ Ordep Serra, *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. Salvador: SciELO-EDUFBA, 2009, pp. 152, 158, 160. Essa ideia é reiterada por vários autores em Maria Rosário de Carvalho e Ana Magda Carvalho (orgs.), em *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: Edufba, 2012

² Jocélio Teles dos Santos, *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995, pp. 9-10.

lugar garantido nas análises da Umbanda, foi nos candomblés baianos que ele se estabeleceu, desde meados do século XIX, portanto anterior à formação da Umbanda como culto organizado.

Embora Santos tenha se dedicado a tecer relações entre o caboclo e os orixás (divindades dos terreiros nagôs, oriundas de práticas religiosas da África Ocidental), admitiu que foi no candomblé Angola que esse culto se aprofundou, em função do culto aos ancestrais entre os povos centro-africanos, ancestrais esses a quem ele identificou como os “donos da terra” (grifo do autor).³⁸ O autor conclui que o caboclo “(...) é menos brasileiro do que aparenta ser e mais *africano* do que se poderia crer” (grifo do autor). Que as representações do indígena, na figura do caboclo, não podem ser vistas apenas como resultantes de um sistema religioso, mas também na relação que essas representações tecem com a sociedade envolvente, carregando em si um sistema de valores que não necessariamente nascem da experiência religiosa. Afirma ainda que o caboclo é fruto de uma construção de representação do índio autóctone, que enquanto espelha e reproduz valores oficiais, também reelabora esses valores, deixando de ser apenas aquele que resistiu ao jugo da dominação para ser alçado ao status de “dono da terra”.³⁹

A produção historiográfica conta com poucas obras monográficas que abordem a Independência da Bahia. Ao longo do século XX, foram produzidas apenas duas obras dedicadas inteiramente ao tema: *História da Independência da Bahia*, de Braz do Amaral, e *A Independência do Brasil na Bahia*, de Luis Henrique Dias Tavares.⁴⁰ Publicada originalmente em 1923, a narrativa de Braz do Amaral é

³⁸ Santos, *O Dono da Terra...*, p. 137. Santos se confundiu, ao fundir as noções de “ancestral” e “dono da terra” na intrincada rede de categorias de divindades e seres do “mundo dos mortos” entre povos da África Centro-Ocidental, o que certamente se deve ao fato de que, no momento em que produziu sua pesquisa, não teve acesso à informações mais detalhadas sobre as diversas nuances dessas divindades. Como visto anteriormente, ancestrais eram uma categoria distinta dos espíritos territoriais, acionados em questões específicas ligadas a instabilidades ecológicas, políticas ou guerras civis. Cf. John Janzen, *Lemba, 1650-1930... e Ngoma...* op.cit.; Rijk Van Dijk, Ria Reis e Marja Spierenburg (eds.), *The Quest For Fruition Through Ngoma...*, op.cit.; Wyatt MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa...*, op.cit.

³⁹ Santos, *O dono da terra...*, p. 147.

⁴⁰ Braz do Amaral, *História da Independência na Bahia*. [1923] Salvador: Progresso, 1957; Luis Henrique Dias Tavares, *A Independência do Brasil na Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. Além das monografias citadas, existe uma tese de doutorado, não publicada, de F. W. O. Morton, *The conservative Revolution of Independence: Economy, society and Politics in Bahia, 1790-1840*. Oxford University, 1974. Morton foi o primeiro a dedicar um uma análise mais ampla sobre o tema, ao apontar o fato de que as camadas populares também representavam, em alguma medida, ameaças à estabilidade das elites, para além da necessidade premente de vencer as tropas portuguesas. Para Morton, a guerra na Bahia foi uma revolução conservadora com vistas a garantir os privilégios da elite local. Sobre a agência das camadas populares, formada basicamente por

muito detalhada e factual, no que diz respeito aos acontecimentos que envolveram o processo de expulsão dos portugueses. Com tom ufanista próprio ao momento em que era publicada, na comemoração do centenário da vitória sobre os portugueses, o autor glorifica o heroísmo baiano nos conflitos entre os anos de 1821 e 1823, e chega a minimizar a participação das províncias do sul no processo de independência, que só ocorreu em função do sacrifício do povo da Bahia.⁴¹ Assim como a narrativa de Manoel Querino sobre a festa, a obra de Amaral se tornou, em alguma medida, a “versão oficial” dos eventos ocorridos no período dos conflitos.

Em outra direção vai a obra de Henrique Dias Tavares, que deixa de lado a narrativa factual e se dedica a propor uma leitura mais crítica do tema, especialmente no que se refere aos conflitos e tensões surgidas entre as classes da sociedade baiana de então, e abandona o enfoque que valoriza o caráter ‘heróico’ dos personagens envolvidos nos conflitos, contextualizando a Bahia em um cenário político e social mais amplo que envolvia outras regiões do Brasil.⁴²

João José Reis abordou o processo da independência como sendo um mito fundante na formação de uma suposta “nação” baiana. Em suas palavras, “A Bahia tem a personalidade de um país e o Dois de Julho é seu principal mito de origem”.⁴³ Reis apontou a tendência observada, tanto na historiografia quanto no imaginário baiano, da construção de um mito relativo aos conflitos ocorridos entre 1821-1823, que superestimou o heroísmo baiano diante da luta contra os portugueses, ao mesmo tempo em que propiciou um apagamento da memória das tensões sociais que imperavam no período, reduzindo as lutas da independência uma disputa que contava somente com dois lados, brasileiros versus portugueses. Reis demonstrou que havia várias forças sociais envolvidas no processo e, dentre elas, aquela que dizia respeito a negros e pardos era a que maiores temores suscitavam na elite. O imaginado surgimento de um “partido negro”, que oscilava

africanos e seus descendentes, no cenário político da Bahia na transição entre o período colonial e império, ver também Ubiratan de Castro Araújo, *A Guerra da Bahia*. Salvador: UFBA/ CEAO, 1998, e “A política dos Homens de Cor no Tempo da Independência”. *Revista Clio* nº 19. Recife, 2001, pp. 7-27; Sergio Armando Diniz Guerra Filho, *O povo e a guerra. Participação das camadas populares nas lutas pela Independência da Bahia*. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2004.

⁴¹ Braz do Amaral, *História da Independência...*, pp. 463-464.

⁴² Luis Henrique Dias Tavares, *A Independência do Brasil na Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982 e *Independência do Brasil na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2005.

⁴³ João José Reis, “O jogo duro do Dois de Julho: O “Partido Negro” na Independência da Bahia”. Em Eduardo Silva e João José Reis, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 79-98.

entre as tentativas de uma negociação real, por parte dos grupos de negros, mestiços, escravizados, no movimento da Independência, a subversão – também real – da ordem escravocrata imperante, e a construção ideológica da elite que temia a rebeldia – e possíveis levantes - desse setor da sociedade.

Hendrik Kraay, no artigo “Em Outra coisa não falavam os pardos, cabras e crioulos: o ‘recrutamento’ de escravos na guerra da Independência da Bahia”, analisa o engajamento de indivíduos negros escravizados, alguns confiscados dos engenhos, outros alistados por vontade própria, em uma medida tomada de improviso durante os conflitos na Bahia, e que criou um imaginário entre os homens de cor, que imaginavam lutar pela tão sonhada ‘liberdade’, palavra presente em todos os discursos que pregavam o fim do jugo colonial português. Não havia promessas nesse sentido; após o conflito, houve uma ordem, por parte do governo brasileiro, que determinava a alforria dos escravos que participaram efetivamente da batalha, compensando os antigos senhores. A ação criou uma dificuldade entre as autoridades militares, que tiveram que lidar com um grande contingente de homens de cor em suas fileiras, o que era considerado perigoso demais em uma sociedade escravista. Dentre esses soldados libertos, muitos acabaram tomando parte do Levante dos Periquitos, em 1824, revolta levada a cabo por membros do Batalhão dos Periquitos, formado majoritariamente por negros, na guerra da independência. Com o descontentamento da elite baiana diante da presença daqueles libertos na cidade de Salvador, depois de diversas tentativas de afastá-los da cidade, anunciou-se o transporte do batalhão para Pernambuco, e esse anúncio foi como rastilho de pólvora para desencadear a revolta⁴⁴.

Kraay se dedica ao estudo sobre rituais cívicos do Rio de Janeiro e Salvador no século XIX, e vem analisando o Dois de Julho por mais de vinte anos, focalizando a festa e seus desdobramentos por vieses de várias ordens, enfatizando as relações e respectivas tensões entre as políticas populares e da elite, e como essas relações se desenvolviam no contexto da rua, lugar onde os rituais cívicos sempre ocorreram. O autor admite que um dos fatores complicantes para a análise

⁴⁴ Hendrik Kraay, “‘Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos’: o ‘recrutamento’ de escravos na guerra da Independência na Bahia”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo: v. 22, nº 43, 2002, pp. 109-126 Sobre o Levante dos Periquitos, ver Luís Henrique Dias Tavares, *O levante dos Periquitos*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1990; João José Reis e Hendrik Kraay, “The Tyrant Is Dead! The Revolt of the Periquitos in Bahia, 1824”. *Hispanic American Historical Review*, v. 89, n. 3, p. 399-434, 2009.

da festa do Dois de Julho é precisamente seu caráter multifacetado, diferentemente de outros ritos cívicos, que têm por característica o controle cuidadoso e vertical da participação popular. Além disso, chama atenção para um dos traços mais importantes do evento, que é precisamente seu caráter que se aproxima, em muitos aspectos, do Carnaval, além de ser também "(...) herdeiro das festas religiosas coloniais, nas quais, durante o século XVIII, Igreja e Coroa tentaram controlar os ritos públicos, mas tiveram que enfrentar a resistência de uma vibrante cultura popular." O autor chama atenção para a semelhança contundente entre o cortejo da festa e as procissões dos santos, onde o Caboclo, como um "santo secular" é ciosamente guardado em um "pavilhão secular", e que anualmente é conduzido pelas ruas da cidade do mesmo modo que seus assemelhados católicos, enquanto o povo o segue e saúda nas ruas demonstrando sua devoção.⁴⁵

Sobre a figura do caboclo propriamente dito, Kraay o situa nos esforços de legitimação de uma nação americana recém-independente a partir de um passado indígena idealizado, e como associação da nova nação que surgia a um passado não exatamente branco, mas mestiço. Defende a ideia de que a escolha desse símbolo estava diretamente relacionada à rejeição hostil aos portugueses e africanos, que representavam "os outros", ou seja, os que não eram brasileiros. Esse viés interpretativo do símbolo que, em tese, representaria tudo o que não fosse português ou africano, assume então que a escolha do caboclo como símbolo foi forjado pela elite branca baiana, de acordo com a versão narrativa "oficial" da festa e negando, portanto, qualquer participação possível de africanos e seus descendentes nesse processo.

Finalmente, o autor chama atenção para o fato de que as festas cívicas são analisadas sempre a partir do viés que determina que esses eventos são criações do Estado e das elites, fenômeno natural em uma sociedade hierárquica onde o governo sempre atuou segundo os interesses de uma classe reduzida. Sendo assim, ao povo se reservou o lugar de espectador passivo ou, quando muito, participante disciplinado nas fileiras dos desfiles e corporações. O caso do Dois de Julho, ao contrário, expõe uma faceta que escapa a essa normatização, mesclando

⁴⁵ Hendrik Kraay, "Entre o Brasil e a Bahia: As comemorações do Dois de Julho em Salvador, século XIX". Salvador: *Afro-Ásia*, nº 23, 1999, pp. 47-85, pp. 50, 57.

religião e carnaval e escapando, nas entrelinhas, da vontade de se apresentar, nesse caso específico, uma Bahia civilizada e ordeira.⁴⁶

Wlamyra Albuquerque analisou as comemorações do Dois de Julho em um período mais tardio, nas primeiras décadas da República, um tempo onde o processo civilizatório estava presente nos discursos, e noções sobre cidadania, progresso, civilização e nação andavam de mãos dadas com a idealização de comportamentos desejados para o contexto de modernização do espaço urbano. Através da análise da festa, a autora aborda as tensões existentes entre o projeto de modernidade levado a cabo em Salvador (assim como em diversas cidades brasileiras), obedecendo à nova ordem republicana, e os entraves decorrentes da ideia de que a Bahia ainda continuava arcaica e deslocada dessa nova ordem, em função de seus costumes arraigados no passado, e vistos pela elite local como antiquados e incivilizados. A rua, que deveria ser transformada em local de passagem e circulação, ainda abrigava costumes e personagens que não se alinhavam com as novas ideias de civilização: baianas com seus tabuleiros, grupos de pretos espalhados em diversos pontos da cidade, rodas de samba, práticas religiosas afro-baianas no espaço público, nada entrava em consonância com o desejo civilizacional almejado pelas elites. Nesse cenário, a autora aborda o Dois de Julho como sendo uma das manifestações que carregava, em si, muitos dos elementos indesejados, herdados da Bahia imperial, ao mesmo tempo em que poderia se tornar um meio simbólico de reelaboração daquela sociedade que se queria moderna, alinhada com os novos ares da jovem República. Na análise da autora, os caboclos do cortejo (que mereceram um capítulo da obra) também faziam parte das manifestações indesejadas para o projeto de modernização da sociedade de então. Outrora símbolos de vitória e heroísmo, no início do século XX os emblemas da independência, como eram comumente denominados o caboclo e a cabocla, eram pouco a pouco reduzidos a “bonecos de madeira vestidos de índios”, relíquias históricas que deveriam ser encerradas em definitivo no panteão da independência como relíquias históricas.⁴⁷

⁴⁶ Kraay, *Entre o Brasil e a Bahia...*, p. 85.

⁴⁷ Wlamyra Ribeiro de Albuquerque, *Algazarra nas ruas: comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. Sobre a figura do caboclo nas comemorações, ver especialmente o capítulo 3.

Há perguntas que continuam sem resposta. Quem elegeu o índio como símbolo da vitória? E por quê? Teria a elite escolhido um autóctone para ocupar esse papel, representando o bom selvagem? Teria essa mesma elite vestido um mestiço em trajes de índio, o colocando sobre um carro para realizar um préstito improvisado, festejando as glórias do Exército Libertador? Se uma ação popular foi quem primeiro escolheu o índio a ser posto num carro e sair em cortejo, quem eram os integrantes desse movimento popular, em um tempo onde a maioria esmagadora da população de Salvador era formada por gente de cor?

Mesmo que o índio-caboclo não tenha sido escolhido pelos negros como símbolo da vitória, ainda assim é possível levantar a hipótese de que o caboclo cultuado por africanos e seus descendentes e o caboclo da Independência foram atravessados mutuamente nos seus intrincados e complexos conjuntos de significações cívicas, sociais e religiosas, revelando uma agência por parte da gente de cor na construção de um símbolo nacional talvez maior do que se tenha admitido até agora. As abordagens até então existentes sobre o caboclo, seja na festa cívica, seja no contexto religioso, valorizam uma agência externa aos sentidos e motivações daqueles que forjaram esse símbolo “cívico-religioso”, deixando de lado as possíveis - e porque não dizer, prováveis - contribuições de centro-africanos e seus descendentes nesse “complexo caboclo”, que foi peça importante na formação das identidades e redes de sociabilidade entre escravizados e seus descendentes.

Se experiências africanas foram frequentemente carregadas para outras partes do mundo, ao mesmo tempo em que essas experiências foram dotadas de uma profunda criatividade cultural na diáspora, é preciso que busquemos uma compreensão sobre a disseminação das ideias e práticas que definiram identidades do lado de cá do Atlântico. Não é possível entender essa criatividade, no entanto, sem que se leve em conta que a travessia dos escravizados não foi necessariamente apenas uma ruptura, mas também um elo. Se os africanos foram tratados como bens de tráfico e, nessa condição, foram transportados à força, atravessaram fronteiras e precisaram se adaptar, encontrando saídas criativas e, muitas vezes, perigosas ou desesperadas, devemos levar em conta que suas crenças e valores foram ferramentas importantes para articular suas vidas cotidianas, na medida do possível dentro daquele contexto, fazer negociações, reconstruir suas práticas culturais, além de resistir ao jugo imposto pela sociedade

escravista e transmitir essas ideias às próximas gerações. “(...) os africanos não eram apenas mercadorias de tráfico ou unidades de força de trabalho para o desenvolvimento do mundo Atlântico; eles eram também pessoas, e pessoas, ao contrário de mercadorias, têm memórias, hábitos e expectativas”, como bem apontou Paul Lovejoy.⁴⁸

Para perscrutar os sentidos dessas práticas que compõe aquilo que denominei ‘complexo caboclo’, a questão das fontes é, ainda, um desafio a ser enfrentado continuamente.

A partir da análise de fontes escritas, combinadas a fontes de outras naturezas, como vestígios de línguas centro-africanas no léxico do culto, a tradição oral dos pontos cantados, a cultura visual encontrada nas práticas desses terreiros, como os pontos riscados, vestimentas e iconografia dos caboclos, é possível desvendar sentidos contidos em práticas culturais de centro-africanos e seus descendentes no contexto diaspórico, que servem como pistas para compreender de que forma suas noções cosmológicas compartilhadas se prestaram para o engendramento de uma identidade partilhada e para resistir ao peso da escravidão na sociedade altamente racializada do Brasil Império e, posteriormente, no período pós abolição, nos modos de lidar com o cotidiano dos embates sociais a que estavam submetidos.

Essa tese não se ocupa de buscar ‘sobrevivências’ ou supostas continuidades de práticas oriundas dos povos centro-africanos; essas práticas culturais no contexto diaspórico podem servir como pista para compreender de que forma africanos e seus descendentes se utilizavam desse repertório para resistir ao peso da escravidão e lidar com o cotidiano dos embates sociais a que estavam submetidos. Além disso, o enfoque em pequena escala de eventos sociais e culturais possibilita flagrar processos maiores no que diz respeito à experiência e protagonismo desses indivíduos. Investigar suas heranças culturais e respectivas ressonâncias em contexto diaspórico pode ser uma ferramenta valiosa na recuperação das razões, sentimentos e estratégias de sobrevivência desses grupos.

A suposta hierarquização em “níveis de importância” entre etnias africanas proposta por Nina Rodrigues e reiterada por gerações subsequentes da

⁴⁸ Paul E. Lovejoy, “Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora”. In Paul Lovejoy, *Identity in the shadow of slavery* (org). Londres: Bloomsbury Publishing, 2000.p. 3

‘escola baiana de Antropologia’ muito colaborou para a invisibilização de centro-africanos e seus descendentes, assim como outros grupos que saíssem do “eixo nagô-malê”; assim, a importância do impacto cultural dos centro-africanos no Brasil, e mais especificamente no contexto religioso da Bahia, passou por muito tempo negligenciada.⁴⁹

O volume de indivíduos oriundos da África Central Ocidental foi bastante significativo, ao longo de todo o período do tráfico Atlântico, chegando a 45% do total de africanos escravizados na Bahia. É certo que ali o contingente de centro-africanos no século XIX era inferior, se comparado ao Sudeste brasileiro, região onde houve uma clara predominância de africanos originários da África Centro-Ocidental, e em relação ao Brasil como um todo, que alcançou a cifra de 70% sobre o total de africanos escravizados. Ainda assim podemos supor que o volume de indivíduos falantes de línguas bantu tenha sido suficiente para deixar suas marcas nas práticas rituais de então, mesmo se tratando de um grupo minoritário. Dados levantados por Manolo Florentino (et.al.) indicam que os escravos originários da África Central Atlântica desembarcados em Salvador entre os anos de 1776-1810 perfaziam um total de 29%, ao passo que no período seguinte, entre 1811-1824, essa cifra teve um aumento significativo, chegando a 54%⁵⁰. Os dados demográficos levantados por Nicolau Parés, baseado em inventários da região fumageira do Recôncavo Baiano (especialmente da cidade de Cachoeira), mostram que entre os anos de 1750-1820, a média de escravos centro-africanos era da ordem de 29%. Se estreitarmos o período, tomando a porcentagem relativa aos anos de 1780-1820, se mantém os mesmos 29%.⁵¹ Essa cifra reitera aquela mostrada por Florentino em relação aos desembarcados em Salvador no período de 1776-1810, e mostra um

⁴⁹ A constituição do “paradigma da superioridade nagô” nos estudos afro-brasileiros foi discutida por Lucilene Reginaldo em “‘Uns três congos e alguns angolas’ ou os outros africanos da Bahia. *História Unisinos*, vol. 14, nº3, 2010, pp. 257-265. Sobre o impacto cultural de centro-africanos no contexto religioso baiano, ver, da mesma autora, a obra *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011. A autora trata das confrarias religiosas devotadas a Nossa Senhora do Rosário, que eram majoritariamente comandadas por africanos angolas e seus aliados crioulos. Além de pontuar a agência desses centro-africanos na formação e gerência dessas comunidades religiosas na sociedade baiana, a autora ressalta a importância do catolicismo na África Central, que pode ter tido influência definitiva na valorização desses espaços por parte dos angolas, mais do que por quaisquer outros grupo de africanos.

⁵⁰ Manolo Florentino, Alexandre Vieira Ribeiro e Daniel Domingues da Silva, “Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil” (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia* nº 31. Salvador: UFBA, 2004, p. 94-95.

⁵¹ Nicolau Parés, *A Formação do Candomblé. História e Ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006, p. 65.

volume importante de centro-africanos na Bahia, mesmo que não levemos em consideração o aumento significativo do número de desembarcados entre 1811-1824. Um dado que deve ser levado em consideração foi a predominância quase absoluta de centro-africanos nos primórdios no tráfico de escravos para a Bahia, que era de 93% de 1551 até 1675. Após esse período, o contingente baixou significativamente, até 1824, chegando a 36%⁵² Mesmo que eles fossem minoria no número total de africanos na província, tratava-se de uma minoria relevante.

Sobre a presença de indivíduos da zona atlântica da África Central em Salvador e no Recôncavo, Robert Slenes nos alerta para o fato de que possivelmente muitos “especialistas religiosos” suprimam o mercado de escravos, em função do aumento de acusações de feitiçaria, cuja punição para os condenados era precisamente a venda para o mercado escravista:

Além disso, deve ser enfatizado que a zona atlântica como um todo – talvez especialmente a área dos kongo – provavelmente teve um peso ainda maior como supridor de “especialistas religiosos” para o comércio de escravos do que como fornecedor de cativos em geral, dado o aumento nessa região de acusações de feitiçaria (resultado do declínio do poder central nos estados africanos no bojo do comércio de escravos e do aumento da concorrência entre chefes locais), combinado com a prática de punir os condenados com a venda para a América.⁵³

Esses indivíduos podem ter colaborado efetivamente na manutenção de práticas culturais centro-africanas na diáspora, e na atribuição de sentidos a essas novas práticas, tendo uma importância que vai além do que o volume demográfico poderia sugerir.

Um dado importante a ser levado em conta é que os ritos e práticas mágicas, para as sociedades centro-africanas, era uma das peças fundamentais do seu funcionamento, permeando as atividades do cotidiano e demarcando os domínios de sociabilidade, arte e política, entre outros. O surgimento de movimentos

⁵² Estimativas extraídas do banco de dados The Trans Atlantic Slave Trade Database, <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates> (último acesso em 07/08/2018).

⁵³ Robert Slenes “Eu venho de muito longe, venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana”. In Silvia Hunold Lara e Gustavo Pacheco (orgs.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*, pp. 120-121. Segundo John Thornton, as condenações judiciais correspondiam aproximadamente à metade dos indivíduos enviados para o tráfico por volta de 1780. Em John K. Thornton, “As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 32 (Dezembro, 1997), pp. 55-74.

religiosos era especialmente comum em situações de instabilidade social e política, ou para neutralizar infortúnios e desventuras. Nessas situações, antigas crenças eram atualizadas e assumiam novas formas, dialogando com elementos culturais e ritos internos e externos ao grupo, dando origem a novas formas de culto, mas que se mantinham fiéis às bases de sua própria cosmologia.⁵⁴ Outro ponto fundamental a ser levado em consideração foi trazido pelo historiador Jan Vansina, que mostrou que a África Centro-Occidental se trata, na verdade, de uma única grande área cultural, ligada não somente pela similaridade linguística bantu, mas também pelo compartilhamento de cosmologias e ideologias políticas similares.⁵⁵ Ainda que, por se tratar de uma área bastante ampla, alguns povos tivessem menos similaridades evidentes, existiam semelhanças significativas nos princípios cosmológicos da África Central Ocidental e a África Central Oriental como a busca de terapias para restaurar a saúde e obter a fruição, em cultos que privilegiavam a dança e a música como formas de se obter a cura, conforme demonstrado pelo antropólogo John Janzen.⁵⁶

Mesmo dentro de uma grande diversidade cultural, era possível identificar sentidos e feições aparentadas em suas práticas, crenças e visões de mundo, o que certamente foi de grande valia na experiência da escravidão, quando os indivíduos se viram diante da possibilidade de partilhar esses elementos em seu cotidiano na diáspora. Essa identificação, aliás, teve início muito antes da chegada ao Brasil, quando indivíduos capturados tiveram a possibilidade, ainda durante a travessia do Atlântico, de encontrar companheiros que partilhavam de valores e noções de mundo semelhantes, conforme demonstrou Robert Slenes em “Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta do Brasil”.⁵⁷



⁵⁴ Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, “Religious movements in Central Africa: a theoretical study”. *Comparative studies in society and history*, v. 18, n. 04, p. 458-475, 1976.

⁵⁵ Jan Vansina, “Deep down time: political tradition in Central Africa”, *History in Africa*, nº 16, 1989, pp. 341-362.

⁵⁶ Cf. John Janzen, *Lemba...*, e *Ngoma: discourses of healing...*. A esse respeito, ver também Rijk van Dijk, Ria Reis e Marja Spierenburg (orgs.), *The Quest for Fruition through Ngoma...*, op.cit.

⁵⁷ Robert W. Slenes, “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. *Revista Usp*, n. 12, pp. 48-67, 1992.

As Fontes

Desde o seu surgimento, a historiografia africanista foi profundamente marcada por um caráter interdisciplinar, o que resultou em uma importante renovação no uso de fontes e métodos utilizados no fazer historiográfico. As sociedades africanas e diaspóricas de modo geral têm na oralidade um dos meios principais de transmissão de cultura e conhecimento e, por esse motivo, parece razoável pensar que o historiador deva se ocupar da busca de outras fontes para investigar as experiências vividas por esses grupos.

Dentre essas fontes de natureza distinta daquelas usualmente analisadas por historiadores, a cultura material, danças, provérbios e canções constituem um cabedal de fontes ainda pouco exploradas na historiografia. Embora esses repositórios tenham sido explorados mais frequentemente por pesquisadores das diversas disciplinas das ciências humanas que se ocupam do presente, essas fontes muitas vezes têm a propriedade de carregar em si os modos de pensar e agir ao longo do tempo, como se fossem “cápsulas de memória” sobre a experiência de africanos e seus descendentes na diáspora.⁵⁸

Essa tese busca analisar, a partir de fontes escritas (como crônicas de missionários, relatos de viajantes e periódicos), combinadas a fontes de outras naturezas (como os vestígios de línguas africanas e a cultura visual encontrados no culto), as formas como se articularam noções religiosas, sociais, políticas e identitárias em torno da figura do caboclo presente nos cultos afro-brasileiros e na festa “cívico-popular” que comemora a Independência do Brasil na Bahia. A partir da análise dessas *fontes tradicionais* é possível desvendar sentidos contidos em práticas culturais de centro-africanos e seus descendentes no contexto diaspórico, as quais servem como pistas para compreender de que forma suas noções cosmológicas compartilhadas se prestaram para o desenvolvimento de uma identidade partilhada.

A primeira parte é dedicada ao caboclo do Dois de Julho. Se inicia tratando brevemente os eventos ocorridos durante os conflitos entre as tropas brasileira e portuguesa e as tensões étnico-raciais que se observavam no período, servindo de pano de fundo para compreender a partir de quais circunstâncias surgiu

⁵⁸ A esse respeito, ver Alice Bellagamba, Sandra Greene e Martin Klein, (eds). *African Voices on Slavery and the Slave Trade. Vol. 1: The Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

o caboclo, símbolo da vitória baiana nas guerras da independência. Aborda a criação do símbolo propriamente dito, sua importância nos festejos, e as diversas facetas na forja e uso dessa representação, que carregava sentidos distintos, a depender da leitura que cada grupo social fazia dela. Finalmente, focaliza a reação das elites contra os tradicionais caboclo e cabocla, ao criar um monumento para ser o “novo emblema” da vitória no Dois de Julho, na tentativa de “domesticar” um símbolo já demasiadamente impregnado de sentidos populares e, quiçá, religiosos.

A segunda parte se ocupa do caboclo dos cultos religiosos propriamente ditos. Na abertura, focaliza a questão do método no uso de fontes de outras naturezas, para além das fontes escritas. Em seguida, se discute as articulações do caboclo com o culto ao nkisi Tempo nas terreiros de tradição angola-kongo. Trata também da definição do caboclo em seus multifacetados sentidos, e desvenda sentidos nascidos da memória de longa duração das heranças culturais centro africanas que foram fundamentais para delinear os rumos de um culto que, para além de prática religiosa, se configura como um processo identitário, político e filosófico no contexto diaspórico, que tem o caboclo como guia e chefe.





PARTE I

O CABOCLO DA INDEPENDÊNCIA

Sou brasileiro,
brasileiro imperador!
Eu nasci foi no Brasil!
Sou brasileiro, o que é que eu sou?
Eu sou brasileiro!¹

¹ Ponto de caboclo, domínio popular



Madeira podre

(ou um exórdio para o caboclo passar)

Como tenho portador seguro, resolvo-me a não mandar pelo correio a carta inclusa e junto mais alguma coisa àquela. Sim, meu adorado Luís da minha alma, ainda me acho na cidade e só por todo este mês irei para fora, o que bem me custa, pois a cidade está um asilo para negros. Tudo quanto se vê e ouve revolta o ânimo mais pequeno e frouxo. E vejo-lhe, por ora, pequenos remédios para males tão fortes. O general e governo tem agora dado enérgicas providências, mas a pluralidade dos habitantes, casta brava e revoltosa, nem as percebem nem fazem caso. Tanto podem os ocultos facciosos que querem acabar com essa malfadada província. (...)

Os sacrifícios que tem feito o imperador, a bondade da sua alma, não amaciam aquelas feras. Eu tremo e carpo a tua pobre pátria. A gente sisuda daqui sente comigo, mas o número da má é maior, pois que é maior o número dos negros e mulatos. Todos os dias a cidade vai se despovoando. Não há comércio, para bem dizer. Não sei, não sei o que será de nós. Que linguagem raivosa se encontra na boca dos negros. O céu aparte os raios da sua cólera de nós. (...) ²

Na Bahia de todos os Santos, os anos de 1822 e 1823 foram marcados por tensões por todos os lados. A disputa política pelo território baiano, as batalhas entre portugueses e brasileiros, a presença - antes inédita - de negros e mulatos nos batalhões brasileiros, a incerteza sobre os rumos da “quase nação” que a Bahia se tornaria mais tarde, tudo isso gerava um clima bastante perturbador na cidade do Salvador, e estendendo-se ao Recôncavo. O conjunto de batalhas que culminou na expulsão definitiva das tropas portuguesas tinha por epíteto a palavra *liberdade*. Liberdade para brasileiros, que não mais seriam oprimidos pelo jugo de Portugal. Mas liberdade para quem?

As cartas de Dona Maria Bárbara Garcês Pinto de Madureira a seu marido Luiz Paulino d’Oliveira Pinto da França, que se encontrava em Lisboa como

² Antônio Pinto da França e Antônio Monteiro Cardoso. *Cartas Baianas (1821-1824)*. Companhia Editora Nacional, 2008 (2ª ed). Carta 55, 14 (?) de setembro de 1823, p. 202-205

representante brasileiro na Corte Constituinte, enviadas durante a efervescência dos conflitos pela Independência, dão o tom do clima imperante na Bahia, no que se refere às tensões raciais, políticas e comerciais de então. Maria Bárbara, portuguesa, administrava o Engenho Aramaré na ausência de seu marido e compartilhava a ideia reinante entre lusos radicados no Brasil, para quem a solução mais acertada naquele momento de conflito seria manter a união entre os dois reinos, mantida a autonomia administrativa do Brasil.³ Mas o conflito entre baianos e portugueses se estendia para além das questões políticas, e um cenário de intolerância racial foi se desenhando na cidade. De um lado, os portugueses, rotulados pelos baianos de “praístas”, em alusão à Freguesia da Conceição da Praia, dominada pelo comércio luso, e de outro lado, os baianos, que muitas vezes eram chamados de “cabras” pelos portugueses, um insulto sem precedentes no léxico racial do período para ser dirigido a pessoas brancas, já que o termo designava alguém cujo tom de pele se situava entre o mulato e o negro. Ser baiano, nessa situação, já fazia com que deixassem de ser “suficientemente brancos” como os portugueses de nascimento. Em contrapartida, os baianos chamavam aos portugueses “caiados”, como se fossem exageradamente brancos como cal. Nessa troca de insultos raciais entre brancos baianos e brancos portugueses, havia ainda uma terceira ponta no desenho das relações raciais da Bahia: a gente de cor (que, por sinal, adotou o termo “caiado”, mesmo tempos depois da Independência, para provocar os brancos). Numericamente superiores à população branca, e em sua maioria escravos, africanos e crioulos encarnavam o fantasma do medo naqueles dias repletos de tensão⁴. Quando Maria Bárbara se referia à cidade como um “asilo para negros”, se referia à maioria da população e, ao mesmo tempo, o fato de que a cidade cada vez mais se esvaziava da elite, que partia para o Recôncavo para fugir

³ As Cartas Baianas reúnem a correspondência particular recebida por Luiz Paulino d’ Oliveira Pinto da França, representante da Bahia nas Cortes portuguesas de 1821. Essas cartas, enviadas por vários familiares de Luis Paulino (especialmente de sua esposa, Maria Bárbara, e de Bento, um de seus filhos), cobrem exatamente o período em que eclodiu o movimento de Independência na Bahia (1821-1823). França e Cardoso, *Cartas Baianas...*, op.cit.

⁴ João Reis aponta que, naquele momento, o conflito entre portugueses e brasileiros não era exatamente binário, pois dentro do chamado “partido brasileiro” havia uma miríade de interesses e compreensões distintas do que realmente ansiavam, no embate contra o partido português. O lado brasileiro do embate comportava gente tão distinta como militares, trabalhadores despossuídos, a alta elite, profissionais e proprietários medianos. A esses, acabaram por se juntar, ainda que de maneira marginal, escravos, pois “(...) a questão nacional também lhes tocou de algum modo”. Era o chamado terceiro partido, ou “partido dos negros”, que amedrontava os brancos em posições de poder, temendo que o discurso de liberdade alcançasse as senzalas e contagiasse os escravos com ideias libertárias “(im)próprias”. João José Reis, “O jogo duro do Dois de Julho...”, pp. 82, 85

da situação de descontrole da cidade do Salvador, que vivia o enfrentamento constante entre as tropas rivais, a escassez de alimentos e o medo constante. Ela demonstrava acompanhar com atenção os desdobramentos políticos que aconteciam na cidade, e se posicionava sobre eles, considerando que era urgente uma ação efetiva por parte do governo para conter a desordem instalada na Bahia, para que não ocorresse o mesmo que sucedia em Pernambuco. Ela também concordava que portugueses colaboravam com o clima de hostilidade:

A Bahia precisa, apesar de ser sumamente boa, que a tenham muito em vista para que não suceda, como dizem sucede agora em Pernambuco, que os pretos e pardos (corja do diabo!) apedrejam e dão cacetada em todo lojista. Esta sorte logo acontecerá à Bahia, logo que não tenha tropa, pois a gente baixa daqui está com a Praia numa desesperação, e os pobres mesmo, pois na realidade os maus homens daí (como os há em toda a parte) têm por todos os modos calcado as pessoas do país⁵.

Esse era o panorama racial que imperava na capital baiana durante os sucessivos conflitos entre brasileiros e portugueses, desde que a cidade havia sido dominada militarmente pelas forças portuguesas, e o confronto lembrado como sendo o mais importante ocorreu em novembro de 1822, em Pirajá. Houve ainda uma tentativa, por parte das tropas portuguesas, de ocupar a Ilha de Itaparica, ponto estratégico da movimentação da guerra, mas não obteve sucesso. Um bloqueio naval imposto pela esquadra imperial foi liderado por Thomas Cochrane tornou a situação das forças lusitanas cada vez mais complicadas, e Madeira acabou por abandonar Salvador, em 2 de julho de 1823. O Exército Libertador, força brasileira organizada no recôncavo pelo General francês Pierre Labatut (mas que, nos últimos momentos do combate, foi liderado pelo General Lima e Silva), tomou definitivamente a cidade. Com a retirada das tropas portuguesas, aconteceu também a saída de Salvador de um número significativo de civis portugueses.

A Independência da Bahia (Independência do Brasil na Bahia, ou simplesmente “Dois de Julho”, como é comumente intitulada) foi fartamente

⁵ “A Praia” era o modo como fazia referência aos comerciantes da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, portugueses, em sua maioria. França e Cardoso, *Cartas Baianas...*, carta 17, 15 de Abril de 1822

abordada pela historiografia e literatura. Dentre todos os eventos da história da Bahia, o conflito entre o povo baiano e os portugueses foi, sem dúvida, o mais revisitado por historiadores, escritores e memorialistas, e durante um bom tempo o heroísmo do Exército Libertador foi tônica das versões sobre a guerra contra os portugueses, a exemplo da obra de Braz do Amaral (1861-1949), uma das narrativas mais completas sobre o tema, no que se refere aos acontecimentos entre 1821 e 1823⁶. O autor, um dos fundadores do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHBa), construiu sua narrativa a partir de um volume considerável de documentos brasileiros e portugueses, e se trata de uma relevante fonte de dados sobre os fatos que envolveram o combate. Publicada em 1923, ano do centenário do Dois de Julho, é uma obra marcada pela visão ufanista sobre os feitos baianos no evento da Independência do Brasil. Brasil esse que, por sua vez, “não compreendeu e não reconheceu” o sacrifício baiano nas lutas pela libertação de Portugal, segundo sua interpretação⁷.

Após a publicação de Braz do Amaral, apenas na década de 1970 surgiram outras obras integralmente dedicadas ao tema: *The Conservative Revolution of Independence: Economy, Society and Politics in Bahia, 1790-1840*, tese de doutoramento de F. W. O. Morton, e *A Independência do Brasil na Bahia*, de Luis Henrique Dias Tavares⁸. Diferentemente de Braz do Amaral, tanto Morton quanto Tavares buscaram analisar criticamente a participação da Bahia na Independência do Brasil, fugindo do ideário que encarava o conflito como um feito épico, e mais interessados em perscrutar os seus sentidos, como parte integrante de um movimento político muito maior que dizia respeito ao processo de Independência do Brasil. Ambos chamaram atenção para as classes dominantes baianas, cujo principal objetivo era a garantir sua continuidade no domínio político da província e a manutenção de privilégios e, se os interesses das elites eram comuns, não se pode dizer o mesmo sobre a visão que tinham sobre as saídas possíveis para o imbróglio. Morton inovou ao defender o ponto de vista de que o movimento de Independência da Bahia tenha sido uma revolução conservadora, chefiada pela elite, que intentava

⁶ Braz do Amaral, *História da Independência na Bahia...*, op.cit. A primeira edição foi publicada no ano do centenário da independência.

⁷ Braz do Amaral, *História da Independência da Bahia...*, p. 285.

⁸ F. W. O. Morton, *The Conservative Revolution of Independence...*, op.cit., e Luis Henrique Dias Tavares, *A Independência do Brasil na Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

principalmente preservar seus privilégios, ao mesmo tempo em que se via apreensiva com a possibilidade de revoltas por parte das camadas populares.⁹

Uma mudança significativa na abordagem historiográfica sobre o Dois de Julho veio com João José Reis, em 1989, com seu já clássico capítulo *O jogo duro do Dois de julho: O “Partido Negro” na Independência*¹⁰. Analisando o contexto da guerra na Bahia, Reis lançou luz sobre os distintos interesses dos grupos que apoiaram ou participaram ativamente da luta pela independência, delineando as tensões políticas, ideológicas e raciais entre os grupos envolvidos. Até então abordada como uma guerra entre dois grupos bem definidos, brasileiros e portugueses, o autor demonstrou que as tensões étnicas iam além da dicotomia lusos versus baianos, ao apontar a presença de um imaginado “partido negro” formado por escravos e libertos durante o período dos conflitos. Esse partido, mais imaginado do que efetivamente ocorrido, se fundamentava no medo de que a população negra pudesse se organizar com o objetivo de aproveitar os clamores de liberdade em prol da libertação dos escravizados. Se não houve, de fato, um partido negro organizado como tal, houve tentativas reais de subversão ao sistema escravista, e muitos acreditaram que lhes cabia melhor papel no novo cenário político que havia de se constituir, em caso de vitória:

Na metáfora predileta dos periodistas e oradores patrióticos, representava-se o Brasil como escravo de Portugal. Os escravos parecem haver compreendido a hipocrisia do discurso patriótico. Se era para libertar o país da figurada escravidão portuguesa, por que não libertá-los também da autêntica escravidão brasileira?¹¹

⁹ Sobre a participação popular no conflito, ver Luis Henrique Dias Tavares, *A independência do Brasil na Bahia...*, op.cit., especialmente o cap. 1; Hendrik Kraay, “Muralhas da independência e liberdade do Brasil: a participação popular nas lutas políticas (Bahia, 1820-25)”, In: Jurandir Malerba (org). *A independência brasileira: novas dimensões*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. pp. 303-341; Hendrik Kraay, “Identidade racial na política, Bahia, 1790-1840: o caso dos Henriques”. In Istvan Jancsó (org.). *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo: Editora Hucitec, 2003, pp. 521-543; Ubiratan de Castro Araújo, *A guerra da Bahia*. Salvador: CEAO, 2001

¹⁰ João José Reis, *O jogo duro...*, op.cit.

¹¹ João Reis, *O jogo duro...*, p. 93

Hendrik Kraay¹² esmiuçou a questão sobre a participação ativa de homens de cor nas batalhas pela independência em seu artigo *Em outra coisa não falavam os pardos, cabras e crioulos: o "recrutamento" de escravos na guerra da Independência na Bahia*. Kraay tem uma relevante produção de pesquisa sobre o Dois de Julho em vários de seus âmbitos e, nesse artigo, chama atenção para o recrutamento de negros e crioulos escravos para compor as filas militares durante os combates, além de inúmeros alistamentos voluntários por parte da gente de cor na Bahia. Segundo o autor, um dos principais motivos para que escravos participassem ativamente das batalhas seria a ideia de que, em caso de haver uma vitória brasileira, eles estariam livres de sua condição de escravidão, conquistando a liberdade (embora não houvesse promessas nesse sentido). Ao término do conflito, houve de fato uma medida que determinava que os escravos que houvessem servido na guerra fossem alforriados, sendo os seus senhores devidamente compensados. Kraay elucida a problemática enfrentada pelas autoridades, sobre o número elevado de homens de cor nas fileiras militares, espaço ocupado exclusivamente por soldados brancos até o final do período colonial.¹³

O sucesso do Exército Libertador se deveu em parte ao recrutamento de escravos para ampliar o contingente de soldados durante o conflito, já que a superioridade numérica do batalhão baiano o favoreceu durante os combates¹⁴. Esse recrutamento não foi regulado ou ordenado por decreto, mas, antes se tratou de uma ação improvisada que causou uma certa desordem na sociedade escravista baiana; no entanto, a necessidade de mão de obra militar fez com que esse expediente fosse utilizado e, mesmo antes da ação de Labatut, há indícios de que os patriotas tivessem a intenção de utilizar a força escrava em seus batalhões, especialmente após a derrota do exército brasileiro no conflito de fevereiro de 1822. Naquele mesmo ano, no mês de outubro, Pierre Labatut chegou para chefiar as forças patriotas, que passaram por uma transformação em sua composição social, uma vez que pretos e pardos eram oficialmente excluídos no final do período colonial¹⁵. Labatut não intencionava, a princípio, recrutar escravos, mas sim solicitar

¹² Além de sua obra monográfica *Race, state, and armed forces in independence-era Brazil: Bahia, 1790s-1840s*. Stanford University Press, 2004, Hendrik Kraay publicou um vasto repertório de artigos e capítulos sobre o tema.

¹³ Hendrik Kraay, "Em outra coisa não falavam os pardos, cabras e crioulos...", op.cit.

¹⁴ João Reis, "O jogo duro...", p. 88

¹⁵ Hendrik Kraay, *Race, state, and armed forces in independence-era Brazil: Bahia, 1790s-1840s*. Stanford University Press, 2004. P. 76-78

às autoridades civis que a regra vigente fosse relaxada, para que fosse possível recrutar libertos, pedindo ao Conselho Interino “pardos e pretos forros” para completar o batalhão de Libertos Constitucionais e Independentes do Imperador. No entanto ele foi além, e ao que tudo indica acabou por confiscar e recrutar a força indivíduos escravizados de alguns senhores ausentes do Recôncavo, uma vez que não havia número considerado suficiente de recrutas livres para aumentar as filas dos batalhões. O Conselho achou a medida descabida, mas ainda assim Labatut propôs que fosse organizado um movimento onde os senhores de escravos deveriam aderir a uma contribuição voluntária. O Conselho se esquivou, e suplicou ao general que ele fosse mais prudente e consultasse as câmaras municipais para colocar em ação o tal plano de recrutamento que, àquela altura, já corria de boca em boca como sendo a chance esperada pela almejada liberdade¹⁶.

Segundo João Reis, enquanto os oradores patrióticos e periodistas tratavam de utilizar e espriar a metáfora que representava o Brasil como escravo de Portugal, os escravos por sua vez pareciam ter compreendido a hipocrisia desse discurso e prontamente abraçaram a causa da libertação do país. Afinal, se a luta era por liberdade, porque eles não teriam também a oportunidade de se verem livres da escravidão de fato?¹⁷

Além da participação direta nos combates, quando foi o caso, outras tentativas houve, por parte dos escravizados, não somente crioulos e pardos, mas também africanos, de assumir uma participação mais efetiva no palco político montado naquele momento. Em uma das cartas de Maria Bárbara a Luiz Paulino, ela narra o movimento entre a escravaria do Recôncavo, e sugere que pessoas livres tinham simpatia à causa dos escravos:

Eu não nego que a mulatada seja infame. É, pois são soberbos, mas, como temos boas leis, demos-lhes quem os escute e castigue. Já saberás que a crioulada de Cachoeira faz requerimentos para serem livres. Estão tolos, mas a chicote tratam-se! Aviso-te mais que em nome dos cativos daqui, há quem meta às Cortes requerimentos.¹⁸

¹⁶ Hendrik Kraay, *Em outra coisa não falavam os pardos...*, p. 112-114

¹⁷ João Reis, *O Jogo duro...*, p. 93

¹⁸ França e Cardoso, *Cartas Baianas...* Carta 16, 13 de abril de 1822, p. 104-105.

Enquanto os escravizados pareciam acreditar que seria possível levar vantagem naquele contexto das lutas pela Independência, a elite temia a gente de cor, fossem negros ou mulatos, libertos ou escravizados, que pudesse se aproveitar dos conflitos existentes entre a gente branca, e Maria Bárbara seguidamente fazia menção a esse temor. Um informante de Dom João VI, que deixou um manuscrito de 13 páginas escritas em francês, sem data nem assinatura, falou desse medo e sobre a ideia do perigo da formação do “partido dos negros”, durante o período dos conflitos:

(...) embora havendo no Brasil aparentemente só dois partidos [dos portugueses e dos brasileiros], existe também um terceiro: o partido dos negros e das pessoas de cor, que é o mais perigoso, pois trata-se do mais forte numericamente falando.

(...) todos os brasileiros, e sobretudo os brancos, não percebem suficientemente, que é tempo de se fechar a porta aos debates políticos, às discussões constitucionais? Se se continua a falar dos direitos dos homens, de igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Então, toda a revolução acabará no Brasil com o levante dos escravos, que quebrando suas algemas, incendiarão as cidades, os campos e as plantações, massacrando os brancos, e fazendo deste magnífico império do Brasil uma deplorável réplica da brilhante colônia de São Domingos.¹⁹

O presidente da província não quis “desperdiçar” esse temor que se espalhava entre a elite. Português, o general Ignácio Luís Madeira de Mello fora nomeado para o Governo das Armas a partir de um decreto Real em fevereiro de 1822, o que causou insatisfação na gente da terra por sua postura autoritária e, como ficaria provado depois, incapaz de governar a província como seria desejado. Mas àquela altura o comandante das armas Madeira de Melo passou a exagerar os riscos da iminência de uma grande rebelião de escravos que somente as tropas europeias poderiam conter, já que as forças locais eram consideradas insuficientes para uma tragédia de tal monta. Maria Bárbara, que por várias vezes mencionou esse fantasma, voltou atrás em suas considerações sobre o tema, e concluiu que esse perigo era mais fantasioso do que real. embora evidentemente estivessem

¹⁹ Aperçu. Arquivo Histórico Ultramarino: Secção Brasil-Diversos, caixa 2 (1749-1824), nº 295. Citado e traduzido por Luis Mott, “Um documento inédito para a história da Independência”. In Carlos Guilherme Mota (Org.). 1822: *Dimensões*, pp. 465-483. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 482

ocorrendo muitas situações de violência e que “com a capa de boa ordem se saciam vontades e mantém ódios” – nesse caso, se referindo ao conflito entre brasileiros e portugueses. Sobre a iminência de uma revolução, e as intenções de Madeira, ela demonstrava compreender o que de fato estava embutido naquela ideia de revolução negra:

“Todos os dias se finge que os negros são temíveis, a fim de as tropas [portuguesas] persistirem aqui. Armem os regimentos da província e não tenham medo. Eu estou no Brasil há 12 anos e, falando-se tanto dos perigos que podem haver em razão da escravidão na Província da Bahia, no decurso desse tempo, que de mortes que tem havido? Nada, nada, só boas leis e doçura. Tudo o mais é peta.”²⁰

A nomeação de Madeira de Melo como comandante das armas foi cercada desde o início, pela resistência de brasileiros, tanto por parte das autoridades quanto cidadãos comuns. Apoiados pela constituição em vigor e em conjunto com militares, 421 moradores de Salvador se manifestaram contra a substituição de Manoel Pedro de Freitas Guimarães, assinando uma solicitação ao senado da câmara para que Madeira de Melo não fosse empossado.²¹

O brasileiro Manoel Pedro de Freitas Guimarães, então comandante das armas em exercício e presidente da província, se negou a reconhecer a nomeação de Madeira, alegando haver irregularidades no documento da nomeação. Diante dessa resistência, Madeira convocou os oficiais militares para que reconhecessem sua nomeação. A partir daí as tropas ficaram em prontidão, tanto do lado de Madeira, quanto de Manoel Pedro. O que se desencadeou foi uma ação agressiva por parte das tropas portuguesas, em 19 de fevereiro de 1822. Segundo uma narrativa posterior aos fatos, citada por Manoel Querino, as tropas portuguesas “(...) logo ao amanhecer, se derramaram pelas ruas e praças, e cometeram toda a casta de depredações, atacaram os quartéis onde se abrigavam as tropas brasileiras e, conseguindo entral-os, travaram braço a braço, peito a peito, uma luta feroz e

²⁰ França e Cardoso, *Cartas Baianas...* Carta 30, 29 de junho de 1822, p. 140.

²¹ Representação de militares e civis brasileiros ao Senado da Câmara da Cidade do Salvador em oposição à posse do Brigadeiro Madeira de Melo, em 16 de fevereiro de 1822. Cit. por Luis Henrique Dias Tavares. *Independência do Brasil na Bahia...*, p. 53.

encarniçada, uma luta de morte (...)”²² Essa narrativa, lavrada 37 anos após os acontecimentos, pode ter uma boa dose de parcialidade no que se refere à ação das tropas portuguesas, já que o ideário antilusitano ainda rondava a Bahia de então, mas é certo é que a ação das tropas de Madeira foram desproporcionais a ponto de terem assassinado Sórora Joana Angélica, a abadessa do Convento da Lapa, quando esta tentou impedir a entrada de soldados portugueses onde, segundo constava, haviam sido abrigados soldados das tropas baianas. Ao enviar o relato dos combates à Corte, Madeira de Mello reconheceu que, no calor dos combates, “se seguiram alguns desastres”, atribuídos por ele ao pânico gerado em seus soldados pelos tiros vindos de casas de particulares e até do próprio convento. Em função disso, se viram “obrigados” a arrombar algumas dessas casas – e o próprio convento. Foi como um *mea culpa* antecipada de Madeira, que provavelmente tinha consciência de que a conduta desastrosa que ceifou a vida de uma religiosa poderia depor negativamente contra sua ação.²³

A posse de Madeira criou um clima de incertezas e instabilidade na cidade que se fazia notar nas ruas, havendo enfrentamentos de toda ordem. Marinheiros armados perambulavam pelas ruas, promovendo o desassossego da população. Vaidosas da vitória, as tropas portuguesas não se cansavam de maltratar os brasileiros, e os Praístas – comerciantes portugueses da Freguesia da Conceição da Praia – era os primeiros a se colocar em campo para proferir os insultos. As tropas brasileiras se encontravam desorganizadas e desarmadas, mas quando um soldado brasileiro passava pelas ruas era açoitado pelos soldados de Portugal. A cidade ia se esvaziando a olhos vistos, ao passo que os senhores do Recôncavo não se dirigiam à capital.²⁴

Em 15 de junho de 1822, Dom Pedro dirigiu uma carta régia ao general Madeira, ordenando que ele se retirasse da Bahia. Dois dias depois, enviou um proclama ao povo da Bahia, conclamando-os a não temer o “infame Madeira”. Corria a notícia de que três fragatas com tropas seriam enviadas do Rio como reforço militar, para enfrentar as tropas portuguesas e retomar a cidade mas, diante disso, Madeira afirmou não reconhecer nem as tropas nem o príncipe, mesmo que esse

²² Revista Popular, dez/1859, cit. por Manuel Querino, Notícia histórica..., pp. 78-79.

²³ França e Cardoso, *Cartas Baianas...*, p. 89, nota 61

²⁴ França e Cardoso, *Cartas Baianas...*, Carta 21, 27 de abril de 1822 p 114; Carta 27, 14 de maio 1822 p. 130.

fosse pessoalmente ter com ele.²⁵ Naqueles mesmos dias, Cachoeira aclamaria a Dom Pedro como “Regente e Defensor do Brasil” e, em pouco tempo, outras cidades do Recôncavo seguiram o exemplo, como Santo Amaro, Maragogipe, São Francisco, Cairu, Camamu. Até o final daquele mês, todas as cidades do Recôncavo se colocaram ao lado de dom Pedro, e começavam a se organizar em armas. Madeira se mostrava inflexível, mesmo na iminência da chegada das tropas enviadas por Dom Pedro. “Madeira está teimoso e o príncipe escandalizado, pois, na realidade, têm insultado a sua augusta pessoa ao infinito”, contava Maria Bárbara em carta de 6 de julho a Luis Paulino.²⁶ As tropas enviadas eram aquelas lideradas pelo general Labatut, que enfrentariam as batalhas contra o general Madeira de Mello, e que avançariam por terra através do Recôncavo Baiano, onde chegaram em 28 de outubro.²⁷

A cidade ia se despovoando, e os gêneros alimentícios cada vez mais escassos. O General Madeira, no início do mês de junho de 1823, mandou calcular a quantidade de alimentos disponíveis na cidade, estimando-se a número de habitantes, e concluiu-se que seria suficiente para apenas 40 a 50 dias. Eram esperadas embarcações vindas de Portugal e de outras localidades do Brasil, como Rio de Janeiro e Maranhão, para abastecer a cidade; no entanto, devido ao cerco marítimo brasileiro, essas embarcações não chegaram a entrar na baía e a situação da crise foi se agravando. O general Madeira, naquela circunstância, com a cidade sitiada, acabou por permitir a saída de moradores, que se restringiu apenas a “fracos, pobres e crianças.”²⁸ Fez publicar uma nota na imprensa, alertando a população sobre a crise, e que não havia certeza alguma sobre a entrada de mantimentos na cidade. Que era seu dever, como militar e governador das armas, fazer todos os sacrifícios para conservar a cidade, mas em caso extremo não poderia sacrificar a tropa que comandava, a esquadra, e a população – nessa ordem. Que a população poderia se assustar com algumas medidas, mas que não deveriam, pois “nem sempre se triunfa [e] he preciso preparar para os infortúnios”.

²⁵ França e Cardoso, *Cartas Baianas...*, Carta 32, 30 de junho de 1822, com nota 163, p. 143.

²⁶ França e Cardoso, *Cartas Baianas...*, Carta 35, 6 julho 1822, p. 150.

²⁷ Idem, p. 152, nota 172.

²⁸ Ignacio Accioli e Braz do Amaral, *Memórias históricas e políticas da província da Bahia (com anotações de Braz do Amaral)*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919, 343-344

Finalmente, declara que cumpria a ele comunicar que, caso eles (as tropas) chegassem a ter de abandonar a cidade, “(...) muitos de vós a deixariam também”.²⁹

Havia quem se colocasse a favor das ações de Madeira, pois, se a cidade estava imersa em confusão, tanto pior seria caso as tropas portuguesas se ausentassem.

Bento Pinto da França, denominando a Bahia de “desgraçada província”, atribuiu a responsabilidade daquele estado das coisas ao “besta Madeira”, como se referia ao general com frequência, a quem dirigia outros adjetivos não menos gentis: “(...) Esta província, se se perder, deve fazer responsável a este burro, que, por nossa desgraça, nos governa”. Sobre a questão alimentícia, Bento se queixava ao pai sobre alto preço das mercadorias, e a escassez de carne e farinha de mandioca na cidade sitiada, “(...) porque todos os portos estão proibidos de mandar para a cidade qualquer gênero que seja”. Dizia ainda que não comiam nada além de carnes salgadas, “(...) ainda que disto há bastante.”³⁰

Bento talvez pudesse se considerar um privilegiado na circunstância em que a cidade se encontrava, pois certamente não devia ser essa a mesma sorte da população em geral. O desabastecimento das tropas denunciavam. Esse panorama aumentava ainda mais o medo da sociedade branca baiana, pois a fome poderia intensificar o risco de haver um levante escravo, cedo ou tarde.

Depois do anúncio de Madeira sobre a situação de crise da cidade, no início do mês de junho de 1823, pouco tempo durou a sua persistência no confronto. Em 27 de maio, José Joaquim de Lima e Silva assumiu o comando do exército pacificador, após a deposição do General Labatut, e liderou um ataque de grandes proporções em todas as posições onde estavam assentadas as tropas portuguesas, que àquela altura já sofriam com a falta de víveres. Muitos soldados e oficiais portugueses desertaram, e finalmente em 30 de junho, Madeira enviou uma mensagem ao coronel Lima e Silva, que “(...) sem solenidade e verbalmente (...) pedia que o deixasse embarcar em paz e tranquilamente”.³¹ No dia 2 de julho pela manhã, Lima e Silva recebeu a notícia do embarque de Madeira e suas tropas que,

²⁹ *Semanário Cívico*, 5 de junho de 1823

³⁰ França e Cardoso, *Cartas Baianas...*, carta 43, fevereiro/março de 1823, p. 169.

³¹ Segundo o ofício dirigido ao governo imperial pelo coronel José Joaquim de Lima e Silva, posteriormente nomeado Marechal Visconde de Magé, transcrito na íntegra em *O Reverbero*, 6 de agosto de 1871

“(...) no último apuro da fome, (...) largou no caes mais de 20 cabeças de gado, 7 quartos de carne fresca, (...) artilharia, espingardas, e pólvora, e muitos outros objetos que ele tencionava destruir ou levar consigo; tudo ficou a mercê do povo e de nossas tropas”. Lord Cochrane, no cerco naval, aprisionou várias embarcações inimigas, e as recolheu ao porto.³²

Madeira de Mello saiu fugido da Bahia. Com sua atuação desastrada, foi chamado jocosamente de “burro Madeira”, “cavalo Madeira”, “besta Madeira”, “Madeira podre”. Desses apelidos, um deles atravessou o tempo: ao conversar com um integrante do Batalhão Quebra Ferro, responsável por conduzir os carros do Caboclo e da Cabocla na festa do Dois de Julho, em 2015, perguntei a ele o que significava aquela festa, ao que ele me respondeu: “Olha, eu não entendo muito de história, não. Mas sei que foi o dia que a Bahia lutou contra ‘um tal’ Madeira podre”.³³



³² *O Reverbero*, 6 de agosto de 1871

³³ Salvador, Terreiro de Jesus, 2 de julho de 2015. Comunicação pessoal.

2

Caboclo de cedro

Logo no anno immediato, os patriotas resolveram festejar a data gloriosa com brilhantismo.

Para isso, lançaram mão de uma carreta tomada aos luzitanos, nos combates de Pirajá, enfeitaram-na de rama de café, fumo, cannas, folha brasileira (*croton*) etc., e sobre a carreta collocaram um velho mestiço, descendente de indigenas.

E assim conduziram do Largo da Lapinha ao Terreiro de Jesus o carro e emblema da occasião, juntamente com o inolvidavel carro da bagagem, ao som de pandeiros, violas, acclamações delirantes, fanfarras, etc. Em 1825, repetiu-se o festejo do anno anterior. Em 1826, porém, encommendaram os patriotas ao escultor Manuel Ignacio da Costa, um carro allegorico ao assumpto.

O artista desempenhou-se da incumbencia, apresentando o carro actual, cujas rodas são as mesmas tomadas aos luzitanos, para levarem a effeito os festejos annuaes do triumpho. O Esbelto *Caboclo*, ornado de pennas, aljava e settas, symbolisa o Brazil livre, esmagando a tyrannia, representada pela serpente, que arfa e se estorce sob os pés do indigena, que, com a mão direita crava no animal hervada taquara; e com a esquerda empenha galhardamente o estandarte nacional.

A serpente está rodeada dos tropheus de guerra, com os quaes foi vencida: cornetas, reflex, espingardas, espadas, escudos, balas e canhões.

Dois pequenos anjos annunciam a victoria; duas cornucopias despejam flores. Em redor do carro, diversas ellipses com inscrições allusivas, indicam os logares onde se feriram os combates de maior heroísmo, como Pirajá, Cabrito, Cachoeira, Santo Amaro, Itaparica, Funil etc. (...)

Dahi data a erecção do primeiro palamque, nos festejos do 2 de Julho".¹

¹ Manuel Querino, *Notícia histórica...*, pp. 85-86

Corria o ano de 1923. No centenário da Independência da Bahia, os ânimos dos patriotas baianos estavam em chamas: era preciso realizar a mais grandiosa festa para comemorar a gloriosa efeméride de maneira inesquecível. Desde 1919 foram empreendidos esforços para organizar a comemoração do centenário, e uma comissão executiva foi constituída para esse fim, integrada por sócios do IGHBa, que desde 1894 participava ativamente da organização dos festejos. Nos primeiros anos republicanos, em um momento onde qualquer enaltecimento a eventos ocorridos no tempo do império poderia ser encarado como nostalgia antiquada, era preciso renovar a comemoração dos feitos heroicos de 1823². Avizinhava-se o centenário da Independência do Brasil e a Bahia pleiteava, de algum modo, seu reconhecimento como participante ativa do processo de libertação do país, inclusive questionando a importância do Sete de Setembro. Braz do Amaral chegou a comparar o movimento da independência no Rio de Janeiro como “um produto da vontade do príncipe”, enquanto que a Bahia se levantou contra a metrópole, “(...) fazendo-lhe a guerra e vencendo-a. Que diferença!”.³

Depois de atravessar o século XIX como símbolo mor de liberdade, o Caboclo, que outrora percorreu as ruas da cidade do Salvador garbosamente, acompanhado do carro da Cabocla, àquela altura já havia sido enclausurado “em definitivo” no Pantheon da Independência, juntamente com sua companheira, a cabocla. Os carros triunfais haviam saído no préstito pela última vez em 1818, e a intenção naquele momento era que se tornassem, enfim, apenas peças de museu que relembassem glórias passadas. Em 1919, constou da programação oficial dos festejos uma visita ao Pantheon da Independência. Sobre o Pantheon, Antônio Carneiro da Rocha, presidente do IGHBa, declarou:

² A elite baiana enfrentava, àquela altura, o desapontamento das elites com a dificuldade de enquadrar a velha Bahia no projeto civilizatório que corria a olhos vistos na capital federal, e o conflito entre cultivar a memória dos grandes feitos do passado e levar a cabo a tão sonhada modernização da cidade. Cf Wlamyra Albuquerque, “Algazarra nas ruas...”, especialmente cap. 1.

³ Braz do Amaral, “O que fez a Bahia para a Independência do Brasil”. *Revista Ilustração Brasileira*, nº34, 1923, p. 3.

“E aqui está, meus condignos cidadãos, o pavilhão Dois de Julho, *onde para todo os sempre ficarão encerrados*, para os respeitos do povo, as relíquias venerandas de recordações memoráveis. É nosso pensamento enthesostrar aqui tudo o que se reporte à quadra homérica da luta de 17 meses, de 1822 a 1823; será um modestíssimo museu da Independência.”⁴ (itálico meu)

Foi nesse contexto que Manuel Querino fora encarregado de narrar a história das comemorações do Dois de Julho, publicada na revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (doravante IGHBa) no ano do centenário. Depois de atravessar o século XIX desfilando solene pelas ruas da cidade, o Caboclo, entrando em consonância com a imagem romântica associada aos índios que vinha caindo em desuso, naquele momento se tornava pouco a pouco um emblema antiquado que remetia à “infância da civilização”.⁵ Talvez Querino tenha tentado reabilitar os caboclos que haviam perdido espaço nas ruas, condenados ao claustro hierático que se tornou o Pantheon da Independência, construído pelo IGHBa no lugar do antigo barracão que guardava os carros na Lapinha. Se no passado eram representações de liberdade e vitória que circulavam pelas ruas, os carros triunfais foram reduzidos apenas a antiquados símbolos das batalhas.

A narrativa de Querino, publicada inicialmente em 1909 e reaparecendo em 1923 com poucas alterações, foi tomada ao longo do tempo como o relato “oficial” para descrever a aparição do Caboclo nas comemorações do Dois de Julho. Baseada na oralidade e com citações literais de uma edição especial do periódico O Reverbero, de 1870, a narrativa de Querino deu corpo ao “mito de origem” do festejo, e a consolidação desse mito tomou força justamente no momento em que seu maior representante caía pouco a pouco no ostracismo. Quase um século depois de sua aparição, foi lavrada a “certidão de nascimento” do carro triunfal.

Não se encontram documentos oficiais que noticiem os primórdios do cortejo do caboclo, e talvez nunca tenham existido, o que parece bastante plausível por ter se tratado de uma ação popular, ao que tudo indica. Periódicos da época não resistiram ao tempo, e só passamos a ter as primeiras pistas documentadas a partir da década de 1830. Nascido em 1851, quando o Caboclo e a Cabocla já cruzavam

⁴ Revista do IGHBa, 1919, nº44, p. 319.

⁵ Lília Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. Companhia das Letras, 1993 p. 75.

as ruas da cidade no préstito, Querino talvez tenha tido contato com pessoas que foram testemunhas próximas do evento de 1824, e que podem ter ajudado a construir a narrativa sobre o primeiro festejo da vitória do Exército Libertador. A cena narrada por ele, sobre a escolha de um velho caboclo posto em cima da carreta tomada aos lusitanos foi acolhida como a “história de fato” da comemoração.

Não existe nenhum registro contemporâneo sobre a possibilidade de ter havido a festa de rua em 1825 – Querino apenas reportou que “repetiu-se o cortejo do ano anterior”. Prossegue sua narrativa fazendo referência à construção do carro e da escultura do Caboclo em 1826, atribuindo sua autoria a Manoel Ignácio da Costa. Outros autores, como José Alvares do Amaral e Damasceno Vieira, no entanto, atribuem sua autoria a Bento Sabino, em 1828. Por falta de assinaturas ou marcas de identificação nas peças, a escultura se mantém com autoria anônima, mas alguns indícios levam a crer que o Caboclo seja, de fato, obra de Manoel Ignácio da Costa, como afirmou Querino. O primeiro indício se refere a um discípulo de Manoel Ignácio, Antônio Machado Peçanha, que afirmou ter ouvido do mestre “(...) que ainda havia de, com um pouco de betume, dar as feições características da raça indígena, no rosto do caboclo, pois não o achava bom”. Disse ainda que havia visto nas paredes da oficina de Manoel Ignácio “os traços a lápis do dito caboclo, como era de costume proceder seu mestre”. Peçanha também se dedicou a produzir obras para o Dois de Julho, como “A Victoria e a Liberdade, coroando o Brasil, representado por um indígena” e uma estátua de D. Pedro II, utilizada nos festejos da independência e de propriedade do IGHBa.⁶ Pode-se argumentar que Peçanha, nascido em 1835, não tenha acompanhado a confecção do Caboclo, mas é possível que seu mestre tenha contado sobre suas experiências e é plausível que ele tenha chegado a ver o esboço na parede da oficina de Manoel Ignácio. Além disso, pelo estilo escultórico⁷ podemos ter uma margem relativamente segura de acerto para

⁶ Manoel Raymundo Querino, *Artistas Baianos*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909, pp. 11, 21.

⁷ Sobre o aspecto estilístico da escultura, é possível comparar o caboclo a outra peça de Manuel Ignácio da Costa, a imagem de São Domingos de Gusmão da Venerável Ordem Terceira de São Francisco – Salvador – Ba. Ambos possuem um aspecto considerado pouco natural, pelo ângulo ovalado dos rostos, queixo marcado e modelagem lisa, segundo Suzane Pinho Pêpe: Manuel Ignácio da Costa (verbete). In Luiz Alberto Ribeiro Freire e Maria Hermínia Oliveira Hernandez (orgs.), *Dicionário Manuel Querino de Arte na Bahia*. Salvador: EBA-UFBA, CAHL-UFRB, 2014. Segundo Carlos Ott, historiador especialista em arte sacra baiana, o artista agradava ao gosto popular pela característica “adocicada” das faces de suas esculturas: “as peças pareciam bonecas”, afirmava. Em “Manuel Inácio da Costa, um gênio esquecido”. O Estado de São Paulo, 28/05/2002

levantar a hipótese de que Costa tenha de fato sido o autor da escultura, segundo o professor José Dirson Argolo.⁸

Se Manoel Querino tentou, em alguma medida, advogar a favor do Caboclo em um momento que gozava de pouca popularidade, no ano do centenário da Independência do Brasil na Bahia, parece que o mesmo foi feito em relação ao Caboclo de cedro propriamente dito. Durante o processo de restauração realizado em 1997, a equipe do professor Argolo encontrou fragmentos de jornais datados de 1916 e 1923, utilizados como buchas para preencher espaços vazios causados por ataques de xilófagos, indicando que houve intervenções nas esculturas naquele período. Embora as intervenções tenham sido feitas de modo improvisado, servem como indício de que a escultura do Caboclo tenha passado por um “tratamento de beleza” enquanto estava encerrado no seu pavilhão, desde 1918, e de onde não saiu até a década de 1940. Mas por que se deu esse “cárcere”, afinal?

Os sentidos atribuídos à figura do Caboclo da Independência foram mudando ao longo do Império e nos primeiros anos da República, e isso dependia diretamente do olhar dos variados grupos sociais que compunham a sociedade baiana naqueles períodos. Enquanto o Caboclo passou a assumir cada vez mais, ao longo do século XIX, um caráter de símbolo cívico que representava, entre outras coisas, os heróis das batalhas de 1823 e o orgulho da nação brasileira, há motivos para crer que nem sempre foi assim. O que quero dizer aqui é que, nos primórdios das comemorações, o Caboclo aparentemente era um símbolo muito mais voltado aos interesses e sensibilidades populares do que necessariamente à representação de um sentimento cívico. Com o passar do tempo, foi submetido a uma remodelagem que o colocou no “devido lugar”, ou seja, a tentativa de despir daquela figura os múltiplos sentidos que carregava para dar lugar a uma representação triunfal, cívica, da vitória do povo baiano, e arrisco dizer que essa reconfiguração do símbolo tenha tomado força especialmente no período do movimento romântico indianista na literatura, na segunda metade do século XIX.

⁸ Comunicação pessoal do professor José Dirson Argolo, restaurador, professor adjunto da Escola de Belas Artes da UFBA e chefe da equipe de restauração dos carros do Caboclo e da Cabocla desde 1997. Sobre o processo da intervenção feita nos carros e esculturas entre os anos de 1997-1999, ver José Dirson Argolo, “Restauração do Caboclo e da Cabocla e suas carruagens”. Salvador: *Revista da Bahia* nº 32, 2000. p. 87-95

Apesar da escassez de fontes que documentem os primeiros anos do cortejo, o relato de Querino sobre o surgimento da comemoração não deve ser menosprezado, pois esse evento certamente permaneceu na tradição oral da Bahia. Se a escolha de um índio para representar o Brasil valoroso e liberto da tirania portuguesa pudesse ser a ressonância de um movimento que já existia anteriormente, parece pouco provável – extravagante, até - que a gente da elite tivesse a ideia inicial de colocar um velho caboclo sobre a carreta tomada aos portugueses para receber as honras do préstito. Mesmo em se tratando, de outro modo, de camadas mais baixas da população branca, ainda assim, eleger um velho caboclo como símbolo de vitória talvez não fosse a representação mais factível para aquele momento.

Nos anos de 1824 e 1825, encontramos os primeiros registros sobre as comemorações no periódico *O Grito da Razão*, e a descrição das atividades mostra que, desde o início, a festa cívica contava com alguns elementos que se repetiram ao longo do século. Na manhã do primeiro aniversário, em 1824, houve a execução do *Te Deum* na catedral (antiga igreja do Colégio), na presença do governador das armas e de autoridades civis e militares. Após a celebração religiosa, tropas de primeira e segunda linha se perfilaram no Terreiro de Jesus, salvando com tiros a data heroica e as fortalezas da batalha. A narrativa dá conta de que toda a cidade estava envolvida nas festividades que se estenderam pela tarde com novas salvas das tropas, e ao anoitecer tendo as casas iluminadas: “espontaneamente iluminou-se a cidade; e algumas pessoas o fizeram por espaço de três dias”.⁹ À noite, foi encenado um espetáculo teatral (possivelmente no Teatro São João, embora não haja registro desse detalhe), “A Guerra da Bahia ou a Sedução Frustrada”. Nas casas, bailes e jantares eram oferecidos às pessoas de vulto na sociedade baiana.

Nessa primeira missa comemorativa, foi registrado um incidente revelador sobre os desconfortos causados pelos ânimos acirrados contra os portugueses. O Padre Baraúna foi acusado pelo periódico de, durante sua oração, ter se portado de modo “irreligioso e antipolítico”. Ele teria proferido “mentiras escandalosas”, ao afirmar que ele próprio havia sido o primeiro a reunir soldados e aclamar a regência do imperador. Foi duramente criticado por açodar violentamente os ânimos contra os portugueses,

⁹ *O Grito da Razão*, 9 de julho de 1825

(...) que nenhum absolutamente era amigo do Brasil porque todos, sem exceção alguma, eram inimigos jurados dos brasileiros, que maquinavam a sua ruína, que jamais devíamos esquecer o que nos fizeram, e finalmente que o Sr. Presidente devia já, e já desempregar a todos quantos ocupavam entre nós cargos civis, e militares!!!”¹⁰

O padre fora acusado ainda de ser mais um furioso do que um frei franciscano, apenas preocupado em agradar “[aos] erros populares, para ver se mais depressa aparecia outro sermão, onde ganhasse alguns vinténs, embora mesmo as suas indiscrições custassem grandes desordens à Bahia”.¹¹

A reação do periódico frente ao discurso do padre revela a tensão entre brasileiros e portugueses na cidade desde o período que antecedeu os conflitos armados propriamente ditos. Porém, após a emancipação, o clima de lusofobia na cidade foi se intensificando de maneira raivosa, e durante os festejos do dois de julho muitas vezes aconteciam saques em casas de portugueses, fenômeno conhecido como “Mata-Maroto”. Na década de 1850, chegou a circular um periódico cuja função principal era criticar duramente a população lusitana na Bahia, em Santo Amaro da Purificação, intitulado *O Abatirá*.¹²

Em 1825, as comemorações seguiram um padrão parecido àquelas realizadas no primeiro ano, assumindo um formato que iria se estender pelas décadas seguintes: repetindo-se o Te Deum na catedral, a formação das tropas e as salvas de tiros, a cidade iluminada por várias noites (inclusive as casas particulares), comemorações em vários pontos da cidade e a noite de gala com um espetáculo teatral no teatro São João. Mas surgiu uma novidade que viria a se repetir ao longo dos anos vindouros: a exposição de uma efígie do Imperador na Casa da Moeda, que acabaria por se tornar prática usual nas comemorações e objeto de homenagens anualmente. Encerrado o Te Deum, as pessoas se dirigiram à Casa da Moeda para conhecer a representação do “anjo tutelar” do Brasil.¹³ A cada edição da

¹⁰ O Grito da Razão, 6 de julho de 1824

¹¹ O Grito da Razão, idem

¹² A permanência de portugueses na província após o processo de independência era geradora de intensos debates e reações por parte da sociedade baiana, em suas mais variadas camadas. Sobre o antilusitanismo imperante no período, e no caso específico da Bahia, ver Sérgio Armando Diniz Guerra Filho, *O antilusitanismo na Bahia do Primeiro Reinado (1822-1831)*. Tese de doutorado. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia – UFBA, 2015

¹³ O Grito da Razão, 9 de Julho de 1825

festa, o momento de exhibir a nova efígie era um dos pontos altos das comemorações.

A julgar pelas descrições da festa por anos sucessivos, podemos interpretar que, paralelamente às comemorações oficiais, outros festejos ocorriam em toda a cidade, inclusive no Recôncavo. Embora nos faltem registros dos primeiros anos da comemoração, os indícios apontam para a multiplicidade de festejos dos mais variados tipos, o que pode sugerir que, de fato, enquanto a elite comemorava na Sé e no Terreiro de Jesus, populares poderiam perfeitamente estar se deslocando em préstito com aquele que seria, somente mais tarde, chamado de “Gênio do Brasil”. Àquela altura, seria o carro do caboclo velho apenas o representante do povo?

Segundo a narrativa de Querino sobre os primórdios da festa, o caboclo saiu em cortejo, pela primeira vez, em 1826. Se isso aconteceu de fato, é de se supor que talvez a efígie do imperador tenha inspirado a ideia de se mandar esculpir um caboclo em madeira. Se o imperador era o “anjo tutelar” da liberdade, quem seria o anjo para outras liberdades? Se a liberdade foi um ideal a ser perseguido durante a guerra, a efetivação dessa liberdade se daria de formas e em tempos diferentes, tendo um significado distinto para cada grupo social que saía às ruas para os festejos.

O cortejo

Até o momento, a primeira descrição localizada sobre a existência de um carro triunfal é de 1836, o décimo terceiro aniversário da vitória brasileira sobre os portugueses. Naquele ano, a festa iniciou-se à meia noite, com fogos e foguetes, e um carro triunfal foi levado do Cruzeiro de São Francisco para a Lapinha por “(...) imensos Patriotas, que traziam um grande número de archotes acesos”. As casas do percurso estavam iluminadas, os sinos das igrejas repicavam, e, na alvorada do dia 2, batalhões seguiram à Lapinha, lado a lado com cavaleiros da guarda nacional, cidadãos a pé e a cavalo, “uns de roupas de couro, outros de algodão do paiz”. A freguesia de Santo Antônio Além do Carmo se enfeitou para receber o cortejo: arcos triunfais e festões de flores naturais e artificiais ao longo do percurso, colchas de

damasco nas janelas, iluminação em globos de vidro. As religiosas ursulinas confeccionaram festões de flores para ornar o convento da Soledade e os mastros das bandeiras dos batalhões.

Às 11:30h da manhã iniciou-se a marcha, precedida pelo primeiro carro (mais tarde chamado de “carro da bagagem”). Ornado com flores e folhas naturais, era puxado por seis bois, e continha “mantimentos para serem distribuídos nas prisões”, acompanhado por “cavaleiros vestidos de couro”, representando a Companhia dos Couraças que atuou junto ao exército libertador.

O carro triunfal havia sido “novamente dourado e prateado”, ornado com festões de flores artificiais, flores e folhas odoríferas, ramos de café, onde havia sido posto o “Emblema d’América”. Pela descrição, podemos inferir que talvez se tratasse do carro do Caboclo, embora não haja nenhuma referência explícita a um índio; porém, a descrição que se segue sobre a representação do despotismo e o troféu de armas pode sugerir que se tratasse mesmo do carro do caboclo:

(...) Via-se também neste carro magnífico, colocado o Emblema d’America, calcando aos pés um monstro, symbolo do Despotismo, e este de tal maneira representado, que horrorisava encarar para semelhante figura; achando-se no centro do mesmo Carro o Tropheo das armas Brasileiras, sobre o qual descansava a Coroa Imperial.¹⁴

Seguindo o carro, “uma dança de cucumbis e cidadãos paisanos – que, segundo a descrição, “ (...) seu número era excessivamente grande (...)” - , compondo aqueles que os portugueses chamavam ‘os ceroulas’, lutando sem que estivessem fardados”.¹⁵

A execução de cucumbis no cortejo é um sinal importante sobre a participação de gente de cor no préstito que, àquela altura, já fazia parte dos festejos oficiais. Esse folguedo, também denominado quicumbi, ticumbi, cacumbi, xucumbi, a depender da região em que ocorre, teve sua primeira descrição em 1753 por Sotério da Silva Ribeiro, em sua crônica sobre os festejos a São Gonçalo em Pernambuco, e onde grafou a forma *Quicumbiz*. Em sua descrição, Sotério se refere a uma dança

¹⁴ Diário da Bahia, 8 de julho de 1836

¹⁵ Diário da Bahia, 8 de julho de 1836

executada por pessoas ricamente adornadas dançando “ao modo etiópico”, ao som de violas, pandeiros e marimba¹⁶. Na Bahia, Francisco Calmon se referiu à execução dos Quicumbis em sua *Relação das Faustíssimas Festas*, ocorridas no mês de dezembro de 1760 em comemoração ao casamento da Princesa do Brasil (futura rainha Maria I de Portugal) com o infante Dom Pedro (Pedro III de Portugal), na Vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, no Recôncavo Baiano.¹⁷ Referidos desde o século XVIII, os cucumbís se proliferaram ao longo do Século XIX, em diversas regiões do Brasil.

Enquanto folgedos negros como os cucumbis eram admitidos no cortejo festivo, outras manifestações que envolviam tambores, cantos e danças de negros – os batuques – passavam por um período de franca repressão¹⁸. Após a Independência, a ideia de se construir um “Estado Nacional” tomou força, a partir dos projetos de civilização da nação que surgia, e o altíssimo contingente de africanos e seus descendentes na Bahia eram, de algum modo, empecilho para levar a cabo esse projeto (segundo João Reis, a população escrava constituía mais de 40% da população de Salvador, àquela altura com aproximadamente 65.000 habitantes. Destes, aproximadamente 60% haviam nascido em território africano, e se somados aos africanos libertos, chegavam a 37% da população total da cidade.). Como fator agravante, uma sucessão de revoltas e conspirações aconteceram na Bahia, e a mais grave foi a Revolta dos Malês, em 1835, pelo menos no que diz respeito ao medo espalhado dentro da elite baiana. Entendidos como pretexto iminente para as revoltas (já que se tratavam de um âmbito pertencente aos africanos), ajuntamentos de africanos por si só passaram a ser suspeitos. Ao mesmo tempo, aqueles “bárbaros costumes” representavam sérias barreiras para o projeto

¹⁶ Silvia Hunold Lara analisou os reinados de congos em “Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista”. In Maria Clementina Pereira Cunha (org), *Carnavais e outra f(r)estas*. Campinas: Editora da Unicamp, pp. 71-100, 2002

¹⁷ Francisco Calmon e Miguel Manescal da Costa. *Relação das faustissimas festas, que celebrou a Camera da Villa de N. Senhora da Purificação, e Santo Amaro da Comarca da Bahia pelos Augustissimos desposorios da Serenissima Senhora D. Maria Princeza do Brazil com o Serenissimo Senhor D. Pedro Infante de Portugal. 1762*. Silvia Hunold Lara analisou os reinados de congos descritos por Calmon na *Relação das Faustíssimas festas* em “Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista”. In Maria Clementina Pereira Cunha (org), *Carnavais e outra f(r)estas*. Campinas: Editora da Unicamp, p. 71-100, 2002

¹⁸ Nesse período, “batuque” se referia a qualquer manifestação de negros que envolvesse os elementos dança-canto-percussão, e não necessariamente se relacionam com as religiões de matrizes africanas, como comumente eram também denominadas ao longo do século XIX. A esse respeito, ver Jocélio Teles dos Santos, “Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX”, in Livio Sansone e Jocélio Teles dos Santos (orgs), *Ritmos em trânsito: socioantropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial. Salvador, 1997, pp. 15-38

civilizatório, e era necessário que fossem extirpados das ruas da Bahia. Posturas municipais e editais da polícia foram expedientes utilizados para regular a circulação de negros nas ruas, e mais especificamente reprimir o batuque. Além das causas acima, controlar esses movimentos festivos era uma forma de assegurar o patrimônio senhorial, uma vez que não era incomum ocorrerem distúrbios nesses ajuntamentos¹⁹.

Aparentemente as ações municipais e editais da polícia não foram de muita eficiência para exterminar as eventuais confusões que podiam acontecer nessas ocasiões. Em 1868, um periodista d'O Alabama criticou duramente a condescendência em relação aos batuques e, por extensão, à presença de escravos nas ruas durante as festividades. Sobre essa questão, sua opinião era a de que "A polícia o que devia fazer era acabar com os batuques no Terreiro [de Jesus], por ser um lugar improprio, e acabar sempre em bordoadas". Ele ainda condenou os senhores dos escravos que integravam os batuques, admirando que "(...) certos senhores consentem seus escravos pernovernarem fora para andarem fazendo rascadas e irem no outro dia de cabeça quebrada para casa. Nestes três dias em que todos são *livres* há liberdade para tudo" [grifo no original].²⁰

A equação datas festivas x batuques x insurreições também parecia ser potencialmente perigosa. No regime do calendário das festas senhoriais, os negros aproveitavam para fazer seus próprios festejos, fosse comemorando o mesmo evento da elite, ou não necessariamente. Foi o caso do Levante dos Malês, que aconteceu exatamente durante o ciclo de festas do Bonfim, quando os escravos tinham folga – mas também coincidiu com o final do ramadã, dia festivo para os negros muçulmanos. Para Reis, os dias festivos eram propícios porque, além do controle senhorial estar mais relaxado, a sensação de liberdade, a celebração dos próprios rituais, religiosos ou não, fortaleciam os laços de identidade e solidariedade e, direta ou indiretamente, poderiam conduzir a uma rebelião real.²¹ Mesmo a partir da segunda metade do século XIX, quando as revoltas não pareciam ameaçar com a mesma intensidade ocorrida no período anterior, são frequentes as reclamações nos periódicos sobre a permissividade de ajuntamentos negros nas ruas.

¹⁹ João José Reis, "Tambores e tremores: A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX", in Maria Clementina Pereira Cunha, *Carnavais e outras f(r)estas...*, pp. 114-115.

²⁰ O Alabama, 7 de julho de 1868

²¹ João José Reis, "Tambores e tremores...", op.cit.

Reclamações sobre ajuntamentos de escravizados eram constantes na freguesia de Santo Antônio Além do Carmo. Um periodista cobrava providências ao subdelegado da freguesia, citando a postura municipal que determinava a proibição de “(...) batuques, danças e ajuntamentos em qualquer lugar e a qualquer hora”. Nesse caso, a reclamação se devia ao fato de que “(...) os escravos do Sr. Commendador Pedroso (...) todas as noites incomodam sumamente a vizinhança”.²² Até mesmo o cozinheiro, personagem fictício do “navio Alabama”, se queixava do barulho produzido pelos batuques da escravaria do comendador Pedroso:

“Malungo tudo, meus parceiro, escravo de sinhô Pedroso, tá num samba desaforado; fazendo diabrura muito, barui de freno (?) que não deixa dormi eu que moro no Santo Antônio, quanto mais quem mora no Barbalho, no Perdão, no curral Velho, na Quitandinha, na Rua de Osso (...) isso não tá direito, cabra proíbe isso, polícia proíbe, e brasileiro que aguenta, cozinheiro do Alabama que padece (...)”²³

Pelo alcance dos lugares que o “cozinheiro” citou em sua reclamação, podemos imaginar que a freguesia estivesse, àquela altura, “mergulhada” em batuques, especialmente por não ter ocorrido em datas especiais ou feriados e dias santos. Na região mais central do bairro, havia um candomblé na Ladeira do Carmo, “(...) endiabrado *congú* que muito incomoda a vizinhança”, que bateu seu samba por toda a noite, já que a polícia “(...) não enxerga(va), no centro da cidade, um candomblé!”²⁴ Nesse caso específico, é possível que a festa tenha se estendido ainda mais, já que provavelmente era dedicada a Santo Antônio, santo católico de devoção de centro-africanos e seus descendentes desde antes da travessia do Atlântico, como veremos adiante.

O Correio Mercantil fez uma grande denúncia que, se não ocorreu exatamente nos festejos do Dois de Julho, dá mostras sobre a profusão de ajuntamentos negros que se espalhavam na cidade por ocasião das festas, feriados e dias santos. O ano era de 1841, por ocasião dos festejos da Coroação. Durante os

²² O Alabama, 19 de abril de 1864

²³ “Malungo turo, ma praxero, sicravo de sinhá Pedroso, tá nim samba desaforado; tá fazê diabrura munto, barui de freno que nan deixa drome iô qui mora ni Sant’Antonha, quanto mai anani turo qui mora ni Brabaia, ni predom, ni currai Véia, ni quitandinha, ni Rua de osso (...) esse nan tá denreto, cambra proíbe esse, poríça proíbe, e brasileiro qui guenta, cosinhero de Labamba qui padece”. O Alabama, 21 de abril de 1864

²⁴ O Alabama, 14 de junho de 1864

oito dias que durou a festança, ajuntamentos de negros com seus batuques foram vistos espalhados por toda a cidade, naqueles dias de “(...) tão puro e cordial regozijo para os bahianos(...)”. Batuques compostos por grupos “para cima de 100 africanos”, no Campo Grande, no Terreiro de Jesus e em outros pontos da cidade. Na Piedade, houve um ajuntamento de “mais de 500 negros”, e nas noites de iluminação no noviciado contaram-se “três ou quatro grupos”.²⁵

Os argumentos contra os batuques estavam calcados principalmente no medo do levante de anos passados. Introduzindo o assunto, o redator falou sobre um africano escravizado, que já se achava preso por ter sido encontrado com “(...) alguns escriptos dos que em 1835 abundantemente se acharão em poder dos malês revoltados”. Admitindo que não era possível precisar se aquele “adepto da seita malê” tinha alguma intenção tramada, se haviam outros companheiros também presos, e que muitos boatos corriam sobre possíveis rusgas africanas, “não sem fundamento”, se temia a possibilidade de que algo estivesse sendo tramado contra a segurança pública:

Talvez que este único motivo tenha sido bastante a dar vulto às apreensões que de continuo nos assaltão, quando, a sangue frio, meditamos no vulcão sobre o qual a nossa improvidência, cobiça, ou como quizerem chamar, nos ha collocado: reflectindo-se, porém, nas scenas terriveis que toda esta cidade contempla nos domingos e dias santos (...); falemos claro á vista dos tumultuosos e numerosos batuques dos africanos que por ahi encontra a cada canto o pacífico habitante e que, horrorizado, fazem no apressar o passo à ganhar a casa; quem não justificará, até certo ponto, esse terror súbito que se apodera de uma população inteira, a semelhante idéa, quando alias, ainda tem presente a audácia com que em 1835 forão surprehendidos os quarteis...&c. &c. &c?²⁶

O periodista dá a entender que o cenário instituído com a revolta ocorrida alguns anos antes ainda era vívida no imaginário dos habitantes da cidade do Salvador (e a sucessão de “etcéteras” reforça essa ideia). Prossegue ainda afirmando que tais folganças não poderiam ser confundidas com prazeres populares, visto que “(...) o nosso povo não é [inc] composto de escravos africanos(...)”. Foram

²⁵ Correio Mercantil, 30 de setembro de 1841

²⁶ Correio Mercantil, idem

tantos os batuques avistados ao longo dos dias de festa que a preocupação era com a triste opinião que um visitante estrangeiro pudesse vir a ter ao pensar que aqueles tumultuosos ajuntamentos fizessem parte das comemorações, e em que (baixo) nível de civilização se encontraria a cidade que os permitia sem restrições. O correto seria tomar a precaução de evitar aqueles ajuntamentos, já que existiam regulamentos policiais suficientes para ordenar a questão.

Os batuques ocorriam frequentemente nas folgas, isso é certo. Chama atenção, no caso específico da festa da Coroação, o volume desses batuques espalhados pela cidade, tanto no que se refere ao número de grupos quanto ao tamanho desses ajuntamentos. Talvez eles apenas aproveitassem o clima festivo, ou a folga mais extensa, mas é possível que eles estivessem, de algum modo, vinculando seus festejos ao evento da coroação em si, já que a tradição monárquica era um elemento que aparecia com frequência em práticas como os congados e cucumbís. Hendrik Kraay aponta certeira para o fato de que o Correio Mercantil não tinha condições de aceitar, ou ainda, de compreender as motivações daqueles africanos para a profusão de batuques espalhados na cidade do Salvador naqueles dias festivos.²⁷

Domesticando o caboclo

Até 1846, as notícias sobre o cortejo dão conta de apenas um carro triunfal. Segundo a narrativa de Querino, foi nesse ano que o Comandante das Armas da Província da Bahia, brigadeiro José de Souza Soares d'Andrea, declarou que achava inconveniente que o caboclo fosse símbolo do desfile, e sugeriu que, no lugar dele, se fizesse uma estátua de cabocla que representasse Catarina Alvares Paraguaçu, mãe mítica da Bahia e esposa do lendário Caramuru. O brigadeiro D'Andrea, português naturalizado, julgava inconveniente que o caboclo continuasse a participar dos festejos, já que representava uma verdadeira humilhação para os portugueses que continuavam estabelecidos na Bahia, "(...) visto que eles já se

²⁷ Hendrik Kraay, "Definindo Nação e Estado: rituais cívicos na Bahia pós-Independência (1823-1850)". Rio de Janeiro: *Topoi*, v. 2, n. 3, p. 63-90, 2001. p. 82

casavam com as brasileiras e assim não havia razão para continuar um emblema que significava uma nação esmagando outra”²⁸.

A ideia de substituir o caboclo pela cabocla é uma pista importante para compreender o movimento de “civilização” do cortejo. Substituir a imagem aguerrida do caboclo pela doçura da “mãe da Bahia” pareceu ser um expediente que fazia parte do projeto de transformação do rito cívico, além de fazer desaparecer o símbolo que relembrava, a todo o momento, as tensões entre brasileiros e lusitanos. Afinal, a futura cabocla, embora indígena, possuía nome, sobrenome, batismo e matrimônio, sendo mais adequada para simbolizar o triunfo baiano.

**“Essa cabocla engraçada que tem a face tostada
dos beijos que deu-lhe o sol...”²⁹**

“Sepultura de D Catharina Alvares Paraguassu, Senhora, que foi dessa capitania da Bahia a qual ella, e seu marido Diogo Alvares Corrêa natural de Vianna, derão aos Senhores Reis de Portugal. Edificou essa capella de Nossa Senhora das Graças, e a deu com as terras anexas ao Patriarcha S. Bento em o anno de 1582”.³⁰

O epitáfio na igreja da Graça, em Salvador, em poucas palavras resume a imagem criada para Paraguaçu, índia-mãe da Bahia e, quiçá, do Brasil: domada, docilizada, cristianizada, reconhecida pela coroa, e preparada para assumir seu posto na construção da identidade da nação a partir do indígena idealizado – e, ainda melhor, na forma feminina. Batizada na França na Catedral de Saint-Malo em 1528, casou-se com Diogo Alvares e foi alçada à condição de dama, distanciando-a assim de sua origem indígena.

²⁸ Manuel Querino, “Notícia histórica...”, p. 86

²⁹ Francisco Moniz Barreto, Bando. Fragmento. In Manuel Querino, “Notícia histórica...”, p.93

³⁰ Inscrição no epitáfio de Catarina Paraguaçu na Igreja e Abadia de Nossa Senhora da Graça, Salvador, Bahia.

Conta-se que Diogo Alvares naufragou na costa da Bahia na primeira década do século XVI (possivelmente entre 1508-1510). Em uma das narrativas, foi ameaçado por indígenas antropófagos, viu desaparecer muitos de seus companheiros de viagem, mas conseguiu impor-se entre os índios assustando-os com um tiro certeiro que matou um pássaro, com seu mosquete. Os índios, apavorados com a arma de fogo, deram-lhe a alcunha *Caramuru*, traduzido como “Homem de Fogo”³¹. Em outra versão, Diogo Álvares foi socorrido por Paraguaçu, filha do chefe tupinambá Taparica, após sofrer um naufrágio. Em função de ter sido encontrado entre algas nos recifes, os indígenas lhe puseram o nome de Caramuru, que era o nome da moreia, peixe que vivia entre as pedras. No séc. XVII, um bandeirante descendente de Caramuru chegou a adotar “moreia” como sobrenome: Belchior Dias Moréia.³²

A saga quase mitológica da fundação da Bahia a partir do encontro entre um português e uma índia ficou esquecida por um bom período, mas voltou à baila no século XIX, trazendo à tona a figura da *mater* baiana. O texto *Caramuru – Poema Épico do Descobrimento da Bahia*, do frei agostiniano Santa Rita Durão, publicado originalmente em Lisboa no ano de 1781, foi reeditado seis vezes ao longo do século XIX: na França³³, em 1829; em Portugal³⁴, duas edições em 1836 e uma em 1837³⁵. No Brasil, foi editado pela primeira vez em 1878³⁶ e teve outra reedição em 1887.³⁷ Obra do Arcadismo, o poema segue o padrão da epopeia clássica, narrando em versos decassílabos os primeiros contatos dos europeus com os nativos do Brasil. Na obra, Caramuru é descrito como um herói civilizador, que conquistou o

³¹ *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*. Bahia: Imprensa Oficial, 1918, v. 3 p. 11

³² Thales de Azevedo, *O Povoamento da cidade de Salvador*. Salvador: Tipografia Beneditina, 1949, 1949 p. 64

³³ *Caramurú, ou La Découverte de Bahia*, roman-poème brésilien. Par José de Santa Rita Durão. Tome Premier. Paris: Eugene Renduel, éditeur-libraire. Rue des Grands Augustins n° 22, 1829

³⁴ *Caramuru, Poema épico do descobrimento da Bahia*. Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1836 e *Caramuru. Poema Épico do descobrimento da Bahia*, composto por Fr. José de Santa Rita Durão, da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, Natural de Cata Preta nas Minas Geraes. Segunda edição correcta, e com uma estampa. Lisboa: Na Imprensa Nacional 1836. Vende-se na loja de Jorge rey Mercador de livros aos martyres n. 19

³⁵ *Caramuru. Poema épico do descobrimento da Bahia*. Composto por Fr. José de Santa Rita Durão, Da Ordem dos Eremitas. Reimpr. na Typographia de Serva e Comp. Rua do Bispo, casa n 29. 1837

³⁶ *Caramurú Poema Épico do Descobrimento da Bahia composto por Fr. José de Santa Rita Durão da Ordem dos eremitas de Santo Agostinho Natural de Minas Geraes* Primeira edição brasileira e com uma biographia feita pelo Visconde de Porto-Seguro. Rio de Janeiro: Edictor, Maximiliano da C. Honorato rua S. José 110, 1878

³⁷ *Caramurú Poema épico do Descobrimento da Bahia composto por F r. José de Santa Rita Durão da Ordem dos eremitas de Santo Agostinho, natural de Cata-Preta nas Minas Geraes*. Edição Popular. Vende-se na Livraria dos Dois Mundos, Rua Conselheiro Saraiva n.36. 1887.

respeito dos indígenas ao disparar uma arma de fogo (evento que lhe rendeu a alcunha). Depois de devidamente aceito e instalado na aldeia, Caramuru passa então a se dedicar aos ensinamentos da fé cristã para entre os índios.

Tratado como verdadeiro enviado de Tupã, se enamora de Paraguaçu, na literatura considerada bela por se distanciar dos traços indígenas:

Paraguaçu gentil (tal nome teve)
 Bem diversa de Gente tão nojosa;
 De cor tão alva, como a branca neve;
 E donde não é neve, era de rosa:
 O nariz natural, boca mui breve,
 Olhos de bela luz, testa espaçosa:

 De algodão tudo o mais, com manto espesso,
 Quanto honesta encobriu, fez ver-lhe o preço³⁸

Durão se valeu de fontes históricas para reconstruir a saga de Caramuru, entre eles Sebastião da Rocha Pitta³⁹, Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão⁴⁰ e Padre Simão de Vasconcellos⁴¹, mas a descrição de Durão (uma índia mais próxima dos ideais de beleza europeus, falante de português, e devotada a Caramuru) parece colaborar para a fixação de Catarina Paraguaçu como a mulher escolhida pela história oficial para figurar como mãe da Bahia e, por extensão, da própria pátria brasileira. Restabelecida a crônica de nascimento da Bahia, a memória de Paraguaçu foi ganhando espaço no século XIX.

Enquanto a figura do caboclo do cortejo poderia parecer aguerrida demais, ou talvez até selvagem demais para representar a independência da Bahia⁴², a figura da cabocla representada por Catarina Paraguaçu dava conta de

³⁸ Santa Rita Durão, Caramuru..., Canto II, Verso LXXVIII

³⁹ Sebastião da Rocha Pitta. *História da America Portuguesa desde o anno de mil e quinhentos do seu descobrimento, até o de mil setecentos e vinte e quatro. Offerecida a magestade augusta Del Rey D. Joao V. nosso senhor*. Lisboa occidental: na officina de Joseph Antonio da Silva, impressor da Academia real, M.DCC.XXX. Com todas as licenças necessarias

⁴⁰ Fr. Antonio de Santa Maria Jaboatam. *Novo Orbe Seráfico Brasilico, ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Lisboa, Tipografia de Antonio Vicente da Silva, 1761.

⁴¹ Simão de Vasconcellos. *Chronica da companhia de Jesu do estado do Brasil: e do que obraraõ seus filhos nesta parte do novo mundo*. Lisboa: na officina de Henrique Valente de Oliveira Impressor Del Rey, N.S, anno M.DC.LXIII (1663)

⁴² Querino, ao narrar o evento da sugestão da criação de uma nova representação para as comemorações do Dois de Julho - indígena, mas feminina – sugeriu que, à época dos acontecimentos, o caboclo era encarado como "(...) agressivo em suas atitudes triumphaes(...),

reatar os laços entre os primeiros donos do Brasil e os portugueses, numa recuperação da história de amor entre a índia e o português. O universo indígena brasileiro passou a ter cada vez mais destaque na missão de se criar um símbolo nacional e, como compete a um símbolo, devidamente idealizado e distante dos indígenas do mundo real. Nessa busca, o sentimento nacionalista passou a enaltecer a participação dos índios na construção de uma identidade nacional, ainda que mais alegórica do que factual. A presença de caboclos nas batalhas contra os portugueses, mesmo em se tratando de uma participação reduzida, passou a ser celebrada nos discursos sobre a grande vitória baiana.

Como a afirmação de uma identidade nacional caminhava lado a lado com a lusofobia que crescia na cidade, cada vez mais surgiam indivíduos que, no afã de se mostrarem publicamente entusiastas da independência e, algumas vezes, se resguardarem das perseguições aos portugueses, trocaram seus sobrenomes, adotando termos que se referiam, por exemplo, à elementos da terra recém independente, nomes geográficos ou, ainda, nomes indígenas. Dentre inúmeros casos, alguns são dignos de nota, como foi o caso de Francisco Gê Acaiaba Montezuma. Francisco Gomes Brandão, negro (ou mulato, segundo a denominação do período), era filho de Narcisa Teresa de Jesus Barreto e de Pedro Gomes Brandão, pequeno comerciante português, comandante de um brigue que fazia comércio na Costa da África. Montezuma, homem de letras, estudou direito em Coimbra e foi fundador do periódico *O Constitucional*, em parceria com o editor baiano Francisco Corte Real (mais tarde, "Corte Imperial"). Lutou avidamente pela independência, foi eleito deputado em 1823, mas acabou preso e exilado após a constituição outorgada de Pedro I, que fez prender e exilar um número considerável de deputados considerados "exaltados"⁴³. Um negro que escolheu trazer no nome referências indígenas e uma extravagante homenagem ao imperador asteca Montezuma.

Outra troca de nome que merece destaque foi do cônego da Bahia, padre Manoel José de Freitas Baptista Mascarenhas, que passou a ser conhecido como Manoel Dendê Bus. A ironia, nesse caso específico, é que "dendê" é uma palavra

enquanto que a cabocla era "(...) o symbolo da mulher hospitaleira que acolhera em seu regaço o naufrago portuguez (...)". Revista do IGHBA, nº44, p. 317

⁴³ Celia Maria Marinho de Azevedo, A recusa da "raça": anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. Revista *Horizontes Antropológicos*. vol.11 nº 24. Porto Alegre: julho-dezembro, 2005

de origem africana, e não indígena. Nascido na Freguesia da Sé do Porto, em Portugal, veio ainda jovem para a Bahia, e atuou no Recôncavo como vigário e professor de latim em Cachoeira. Figura atuante no movimento da Independência, o padre alterou o próprio nome no calor dos combates, em 1823, obteve autorização do governo e comunicou a mudança em um aviso público noticiado pela imprensa. Sua carreira eclesiástica foi alavancada após a vitória, chegando a ser nomeado cônego honorário da Sé.

O padre Manuel Dendê chegou a sugerir uma saída radical para o conflito contra os portugueses: que fossem executados todos os europeus residentes na colônia (àquela altura, ele já havia se naturalizado brasileiro)⁴⁴. Felizmente, saídas drásticas como a proposta do padre não foram adiante, e ao longo do tempo, mesmo depois da vitória brasileira, outros expedientes eram utilizados na tentativa de se atenuar a lusofobia reinante na Bahia de então.

Voltando ao caso *caboclo versus cabocla*, o projeto de substituição entrava em sintonia com o propósito de construir um símbolo mais alinhado com a mentalidade da elite: a cabocla dócil, cristianizada, emblema da “primeira família brasileira”. No entanto, a ideia não foi acatada de pronto, havendo inclusive, segundo a narrativa, um conflito ocorrido na própria data magna: no dia 2 de julho daquele ano, após a proposta do então presidente da província da Bahia, o português General D’Andrea, quando “reuniram-se diversos veteranos, trajando jaqueta e chapéu de couro e mostraram-se descontentes com a resolução tomada”. Ora, esses veteranos vestidos de couro não faziam parte da primeira fila dos combates; antes, eram os encourados, formado por populares que lutaram junto aos batalhões na guerra. Após discutirem o assunto, enviaram um parlamentar, o Major Umburanas, para “entender-se com o presidente da província a respeito”. Não se sabe o teor da fala de Umburanas a respeito do descontentamento de seus colegas, mas mesmo após ouvir os argumentos do general, ele não se curvou, e afirmou que “o *caboclão* hade (sic) sair, custe o que custar, ainda que eu morra; o emblema

⁴⁴ Sobre a atuação de Manoel Dendê Bus na guerra da independência, ver Manoel de Aquino Barbosa: “Padre Manoel Dendê Bus: figura do movimento liberador de 1822 e vigário da Conceição da Praia”. Salvador: *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, vol. 40, 1971, p. 171-209, e Aristides Augusto Milton, “Efemérides cachoeiranas”. *Revista do IGHBa*, vol. VI. Salvador: Imprensa Oficial, n. 10º, 1899, p. 234.

pertence a nós, não é do governo”. Dando a conversa por encerrada, foi com os colegas buscar o carro do caboclo para sair no cortejo.⁴⁵

Se essa contenda realmente aconteceu, pode ter ajudado a acirrar ainda mais a insatisfação popular com as ações de D’Andrea, para quem aquele Dois de julho não deve ter sido muito amistoso. Naquela mesma noite, durante o concorrido espetáculo de gala no Teatro São João, vários oradores recitaram poemas e discursos em honra da data gloriosa. A Companhia Dramática Nacional apresentava um espetáculo e, ao final do primeiro ato, um desafeto do general, Manuel Pessoa da Silva, poeta e homem de letras, recitou um poema de sua autoria que incomodou a D’Andréa. Provocativos, os versos inspirados na primeira parte do hino da Independência da Bahia⁴⁶ proclamavam que “(...) Nunca mais a vontade sua/ Regerá nossas acções”, e claramente atacavam os portugueses, representados naquela noite pela figura do general, “(...) escória da humanidade/ Que seu berço renegou”. Em meio aos aplausos e vivas, Pessoa foi obrigado a repetir a récita e, ao final do bis, enquanto era aclamado pelos espectadores, uma confusão se armou: o major José da Victoria Soares de Andréa, filho do general, deixou o seu camarote em direção à Manuel Pessoa, e o golpeou com um chicote, sob pretexto de defender o pai. A confusão estava armada. Para piorar a situação, o major portava uma espada, e a interpretação para o evento era simples: D’Andrea, o filho, tinha intenções de matar o poeta. Ao ver Pessoa, que caiu sobre uma senhora com o golpe do chicote, dona Eufrosina Pessoa e Castro, sua esposa, atacou o major golpeando o leque em seu rosto, e mesmo com a chegada dos soldados com suas baionetas, ela continuava golpeando o agressor. Desnecessário dizer que a noite de gala fora arruinada pela confusão. O episódio foi longamente detalhado na edição 214 do periódico *O Guaycuru*, no dia 4 de julho de 1846, com o título “A última atrocidade do presidente Andrea – vil cobardia d’um assassino”. A edição de 800 exemplares se esgotou tão rapidamente, que o periódico resolveu repetir a publicação na edição seguinte, do dia 9 de julho. Quanto ao major de Andrea, nada lhe aconteceu após a agressão.

⁴⁵ Querino, *Notícia Histórica...*, p. 86

⁴⁶ “Nunca mais o despotismo/ Regerá nossas acções/ Com tiranos não combinam/ Brasileiros corações”. O Hino ao Dois de Julho, composto em 1828, segundo Manoel Querino em “Notícia histórica...”, com letra do alferes Ladislau dos Santos Titara (que participou das batalhas pela independência), e música de José dos Santos Barreto, tornou-se o Hino da Bahia, oficializado no ano de 2010, através da lei estadual nº 11.901 sancionada pelo então governador Jacques Wagner.

Mas a insatisfação em relação ao presidente da província não era recente: no ano anterior, também fora atacado frontalmente na sessão de correspondências do *O Guaycuru*. A primeira carta, assinada por “O Brasileiro”, criticava a presença de portugueses no Dois de Julho do ano anterior e, pior do que isso, que haviam se arvorado a comandar os festejos. Tratando-os como “os mais encarniçados inimigos da Independência”, se mostrava indignado com a ousadia deles, que se postavam a assumir a frente aos “incautos brasileiros”, tentando comandar a festa:

Por aquellas ruas que elles ensanguentarão e arrastarão brasileiros, passarão cobertos de louros e flores?(...) Ah! Não haverá Brasileiro tão vil, e infame que sugente a voz, e o mando de um portuguez no Dia 2 de Julho? Brasileiros! Não vos deixeis enganar por esses arcos, que se preparão, que serão mudados algum dia em forcas, nem por essas iluminações, que serão transformadas em fogueiras para vos levarem a morte, e às cinzas, como já fizeram esses malvados – oh dor!!!⁴⁷

O autor da segunda carta, assinado *O Artilheiro Guarda*, foi além, citando nominalmente o presidente da província. Ele argumentou que pessoas de todas as classes se espantavam com a influência de D’Andrea na organização dos festejos, ele e outros lusitanos, fingindo “(...) emoções de patriotas com o fim de enganar a Bahia, mulher, bonita, rica, e tola (...)”. Recordando aos leitores “o sangue de vossos irmãos”, exortava que estes deveriam sair de perto deles, caso surgissem nos festejos, como quem fugia da lepra. Finaliza a carta com a frase que, ao que parece, se tornou mote por muito tempo, com pequenas variantes: “O Dous de Julho é nosso, não é dos lusitanos”.⁴⁸

Se àquela altura o festejo do Dois de Julho era pleiteado como sendo propriedade dos brasileiros, e onde portugueses não eram bem vindos, havia ainda outra questão a ser trabalhada na festa. O controle sobre a forma do festejo e seus componentes devia ser cada vez mais delimitado, extirpando ou neutralizando o que não estivesse em conformidade com um verdadeiro rito cívico.

⁴⁷ *O Guaycuru*, 28 de junho de 1845

⁴⁸ *O Guaycuru*, idem

Como bem apontou Hendrik Kraay, os sentidos que moviam homens e mulheres às comemorações cívicas não aparecem nos relatos contidos nos periódicos da época. O que é possível se extrair com mais facilidade desses escritos é a tendência de um projeto de criação de uma identidade brasileira e de lealdade ao Estado, e levanta questões sobre inclusão e exclusão da ideia de nação que ali se forjava. Grupos populares buscavam participar da festa como forma de marcar seu lugar no espaço público, a partir de suas próprias interpretações sobre a fundação da nação e do Estado, emprestando-lhe outros sentidos, e nessa teia dos festejos se entrelaçavam as atividades festivas dos grupos negros.⁴⁹ Em 1841, como vimos anteriormente, houve grande reclamação sobre a participação africana nos festejos da Coroação, outra festa cívica de grande importância na Bahia. Os batuques de africanos foram tão numerosos que, segundo o *Correio Mercantil*, um visitante estrangeiro poderia imaginar que eles eram parte integrante dos festejos, alimentando assim a ideia de que Salvador se tratasse de uma “povoação africana”. Os fogos de artifício tiveram que “concorrer” com um batuque que contava com nada menos que 500 integrantes, na praça da Piedade.

Voltando ao Dois de Julho, nas décadas de 1830 e 1840, as notícias sobre a comemoração mostram que o cortejo havia sido completamente absorvido às atividades oficiais e, junto a isso, com muita frequência encontramos dados que nos permitem perceber com mais clareza a presença de indivíduos negros nas festividades, e a tentativa constante de regular a forma com que a festa deveria acontecer. Um dos passos importantes nessa direção foi a ação da sociedade Dois de Julho, fundada em 1836, com o objetivo de organizar o evento. A partir de meados da década de 1840, eram emitidas notas na imprensa com frequência, informando aos habitantes do Salvador desejosos de participar mais ativamente das comemorações como deveriam se vestir para o evento, por exemplo. Ao lado dessas solicitações, os moradores das ruas por onde passava o cortejo eram orientados a iluminar suas casas nos dias dos festejos, e enfeitar as janelas com colchas e toalhas bordadas, castiçais e folhas de palmeira, como era costume nas procissões religiosas. Em 1845 (que ficou marcado como o ano do surgimento da ideia de se substituir a figura do Caboclo pela Cabocla), uma nota no *O Guaycuru* informa que, àquela altura, existia um diretor dos festejos – ou, pelo menos, do carro do caboclo.

⁴⁹ Hendrik Kraay, “Definindo nação e Estado...” : pp. 65-66, 82

O “diretor do Carro Triumphal”, que iria acompanhar as tropas do cortejo no dia 2, esperava que

(...) seus briosos concidadãos se acharão á meia noite do dia 1º, terça feira, no lugar do Maciel de Baixo, para se prestarem, como he costume, á condução do Carro para a Lapinha. Igualmente espera o Director que os moradores das ruas por onde haverá de transitar o Carro illuminarão suas janellas, ornando-as com as cores nacionaes”.⁵⁰

No Maciel de Baixo, nas proximidades do Terreiro de Jesus, era depositado o carro do Caboclo ao longo do ano. Na noite do dia primeiro de julho, o carro era levado para o Largo da Piedade, de onde mais tarde era conduzido até a Lapinha, para o préstito do dia seguinte. Com o passar dos anos, a levada do Caboclo para a Lapinha foi se expandindo, passando a fazer parte indissociável dos festejos. As festividades do ano de 1849 foram descritas detalhadamente pelo periódico A Marmota. Segundo o periodista, mal havia escurecido quando, no dia primeiro, se ouviram fogos espocando por diversos pontos da cidade, como “prova infalível de regozijo”. Em três pontos da cidade, se avistava “a melhor rapaziada (...) uniformizada a paisana” para o festejo, com bonés onde se lia o dístico “2 de Julho”. Bandas militares marchavam em direção ao Largo da Piedade, onde seria saudado o General Labatut com os mais entusiásticos vivas. Essas mesmas bandas, comandadas por oficiais, seguiram pelas ruas, conduzindo o carro triunfal da Piedade para a Lapinha, de onde deveria sair na manhã seguinte para o cortejo que refazia o percurso da marcha do Exército Libertador. O desfile se iniciou às dez da manhã, precedido por um “numeroso concurso de pessoas de todas as classes”, e houve apresentação da Guarda Nacional no cortejo.

Ao lado das notas que visavam organizar as festividades, nos periódicos, eram comuns as observações que reclamavam sobre a presença inconveniente de negros e populares na festa, especialmente em função dos festejos paralelos que ocorriam ao longo das noites. Entretanto, havia quem tentasse adoçar essa tensão – pelo menos, ao se tratar de populares, e não necessariamente gente de cor. Em 10 de julho de 1848, o jornal O Commercio, comentando as festividades recém

⁵⁰ O Guaycuru, 28 de junho de 1845

ocorridas, assumiu um discurso que procurava amenizar a importância dessa presença no Dois de Julho, que deveria ser um dia de patriotismo:

O dia 2 de Julho ainda é entre nós, apesar daqueles que ciúmem de vêr o povo, a *canalha*, como eles o chamam, se divertir, folgar e correr nas ruas corado de palmas e flores, o dia 2 de Julho, dizemos, ainda é o dia das inspirações patrióticas, dos pensamentos nobres e sabidos, das idéas grandes, do entusiasmo, da glória, da liberdade que firmou no império! [itálico no original]⁵¹

Não foi apenas com a canalha, entretanto, que o jornal foi “generosamente tolerante”. Sobre os portugueses, afirmavam que “(...) já não há inimigos, há sim uma nação amiga, a dos portugueses, onde temos avós, paes e irmãos (...)”, demonstrando indiretamente que o espírito de lusofobia continuava firme nas tensões raciais da cidade – e podemos nos permitir imaginar que o cronista, por sua vez, devia ter relações diretas com portugueses que habitavam a cidade.

Durante os dias do festejo, as comemorações noturnas eram talvez o momento em que a mistura de toda a sorte de gente se fizesse mais presente. Às vésperas do dia dois, começava a movimentação nas ruas com o bando anunciador e, no dia primeiro, se levavam os carros para a Lapinha, onde haveria uma vigília até a alvorada, quando saía o préstito até o Terreiro de Jesus. Uma mistura de bandos de mascarados, bandas marciais, cavaleiros e músicos saíam pelas ruas da cidade, anunciando o festejo que se daria nos próximos dias, com recitações de poemas dedicados à data gloriosa. “O bando era o brado de alerta, brado desnecessário, até certo ponto, pois o Dois de Julho não carecia de lembretes”, como sintetizou Vianna.⁵² Essa mistura de categorias de participantes certamente facilitava a possibilidade de ocorrerem desordens, ao ponto de ser um costume relativamente comum os periódicos chamarem atenção para o fato de que as festas haviam acontecido dentro da ordem. Ainda assim, notícias sobre ocorrências policiais durante os festejos eram frequentes e, na maior parte das vezes, faziam referência à

⁵¹ O Commercio, 10 de julho de 1848

⁵² Hildegardes Vianna, “Dois de Julho na Bahia: uma festa cívico-folclórica”. *Revista Brasileira de Folclore*. Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Assuntos Culturais. Brasília - Rio de Janeiro, nº40, set-dez de 1974

prisão de gente de cor. Após o ciclo de festas, o Diário da Bahia se referiu ao vultoso número de praças escalado para o Dois de Julho, que foi de 1005 homens, número bastante significativo para o ano de 1836. Naquele ano, os dias 1 e 2 transcorreram “sem novidades”, mas no dia 3 foram presos os africanos Domingos e Joanna, “por pequenas desordens”. No dia 4, foi a vez dos africanos João e Camillo, mas sem detalhes sobre quais seriam seus delitos.⁵³

O uso de fantasias e máscaras também devia dificultar o controle sobre os festeiros nos eventos noturnos e a manutenção da ordem, e houve tempo em que a câmara municipal decidiu baixar um decreto para regular a questão. No edital lançado em 25 de julho de 1841, se reforçava a ideia de que a festa devia ser comemorada com “(...) todas as demonstrações de júbilo, e entusiasmo, de que possui um povo livre, e civilizado, quando vê raiar a aurora do aniversario d’aquelle dia de eterno renome(...)”, permitindo aos munícipes “(...) na forma do costume, solemnizarem, e festejarem (...) com todos os lícitos divertimentos (...)”. Podiam se divertir, desde que a forma do costume não envolvesse indivíduos preparados para se apresentarem no dia 2 de julho “desfarçados com danças, e jogos que não são permitidos”.⁵⁴ Mas tudo indica que a lei não vingou, ou foi relaxada com o tempo, porque há relatos de máscaras presentes em festas de anos posteriores, como em 1864, quando O Alabama denunciou um cabo do batalhão de caçadores, chamado Gramacho, que espancou um “máscara” na Rua Direita da Misericórdia.⁵⁵

A repartição da polícia fazia questão de tornar pública a sua ação no dia da festa, e as causas de prisões podiam ser as mais variadas. Um marinheiro estrangeiro, Charles de tal, foi preso por ser encontrado dormindo debaixo dos arcos de Santa Bárbara. Outro estrangeiro, o francês Salomon Herat foi preso por desordem. O crioulo Máximo, escravo fugido, foi preso com corrente no pé e ferro ao pescoço, assim como na freguesia da Conceição da Praia, o africano João foi recolhido ao Aljube, sem motivo declarado. Mesmo assim, a repartição de polícia fez questão de frisar que no dia primeiro “(...) não occorreo a menor desordem “(...) e na manhã seguinte, a despeito do grande concurso de *povo*, e *cidadãos*, que percorrerão as ruas da capital em vivas demonstrações de regozijo pelo aniversario

⁵³ Diário da Bahia, 8 de julho de 1836

⁵⁴ Correio Mercantil, 26 de junho de 1841

⁵⁵ O Alabama, 1 de julho de 1864

do memorável Dia Dous de Julho.”⁵⁶ (itálico meu). “Povo” e “cidadãos” tinham status distinto, evidentemente, como podemos observar no relato de Adolphe D’Assier, que chegou na Bahia exatamente em um Dois de Julho, fazendo referência a “tropas de jovens e negros”, assim, distintamente. Podemos fazer ideia sobre quem eram os “jovens” em questão, evidentemente brancos:

Já se vê grupos de jovens e negros caminhando pelas ruas seguindo bandas com bandeiras e tochas. Os cantos, ou melhor, os gritos patrióticos, os ruídos de bombas, flautas, e tambores, os foguetes que cruzam o céu, todo esse alvoroço se prolongará até tarde na noite.⁵⁷

Provavelmente, d’Assier se referia aos batalhões patrióticos, organizados para o evento, ou mesmo outros ajuntamentos que seguiam o cortejo sem necessariamente fazer parte da ordem instituída para a festa. Assier percebeu, ainda que indiretamente, na festa de 1859, uma série de contrastes. Afirmou que já tinha assistido a muitas festas nacionais na velha Europa, mas nunca havia se deparado com “(...) tanta alegria transbordante nem tanto regozijo tão franco”.

Essa mistura, no entanto, evidentemente não era livre de tensões e embaraços, já que o Dois de Julho escancarava os conflitos das hierarquias sociais e raciais tão presentes na Bahia do século XIX. Um recado deixado por um leitor, assinado “O João Cocuruto”, em O Alabama, após as festividades do Dois de Julho no bairro de Brotas, se dirige a “(...) certo tabaréu, crioulo ou cabra, que andou no 2 de Julho de Brotas montado em um cavalo castanho, com a medalha da independência ao peito sem a ella ter direito, que se intitula de commendador (...)”. Prossegue dizendo que “a crioula Maria não lhe presta atenção”, e que a “Bitu já o enchotou porque elle não a poudes sustentar”. Conflitos amorosos à parte, fica clara a indignação: não bastava ser “tabaréu”, foi chamado de “crioulo” ou “cabra”, para que ficasse clara a distinção racial do ousado indivíduo que gineteava seu cavalo castanho nas ruas do bairro de Brotas como se fosse oficial.⁵⁸

⁵⁶ Correio Mercantil, 5 de julho de 1849

⁵⁷ Adolphe d’Assier, *Le Brésil contemporain : races, mœurs, institutions, paysages* / par Adolphe d’Assier. Gallica, Bibliothèque nationale de France, [1867], pp. 198 -199

⁵⁸ O Alabama, 22 de julho de 1871

A participação de negros nas festividades certamente era maior do que a imprensa da época costumava reconhecer, junto com as contradições que a festa carregava nesse âmbito. O periódico *O Alabama* expôs esse desconforto através das palavras de um de seus personagens, o cozinheiro africano do “navio” Alabama (alegoria que definia o próprio periódico), que estava constantemente atracado na cidade de Latronópolis (Salvador):

- Capitão, iô pede vênia.
- Temos novidade. Foste ao bando?
- Iô nan gussa di esse; iô gussa de ranca mascra.
- Que viste então?
- Essa fessa de Dô de Julha qui é? Fessa de liberdare. Mai liberdare ni nome só. Quim trabaia ni liberdare anani dizer que ta negro, qui qué forra parente; liberdare um dia só.
- Mas a que vens?
- Iô já recrama um vez a ossincellence contra esse barbarimo de changó; mas angora sicandalo cresceu. Iô pensa qui bahiano tem vregonha, mai nan tem. Ossincellence há de crê?
- Bahiano ni dia de 2 de Julha bota changó ni rua; e changó passa ni Cruze de Passichá, cum seu corrente ni pescoço, ni frente de cavaleiro que precede carro de liberdare, que traz caboca pisando serpente! Que acha ossincellence desse coincidenciamento?
- Nada de mais; é fácil ir a escravidão de facto, isto é homens captivos e agrilhoados a passeio pelas mesmas ruas por onde passa a liberdade de pau.
- É uma verdadeira realidade; o Brazil subjugou a escravidão, sacudiu jugos opressivos, mas foi in mente; teve desejos, mandou fazer um quadro. É realmente bonito, apesar de anachronico, de ridículo.
- E trangerá que vê esse fêssa; qui vê corxa ni janela, arco ni rua, flor ni peito e armamento de sordado, trangerá faze um trisse idéa desse pobre tera que é turo cheia de contradizimento!
- Misera!⁵⁹

Com a fala típica atribuída aos ladinos⁶⁰, o africano fictício relata que foi ao bando, mas que não gostava da festa, pois preferia arrancar as máscaras dos festeiros participantes, e questiona o real sentido do Dois de Julho, festa da liberdade apenas no nome, que fazia com que cativos com correntes e grilhões no

⁵⁹ O Alabama, 4 de julho de 1865

⁶⁰ Na literatura, nos autos e peças teatrais e, mais tarde, nos periódicos e almanaques, o recurso de utilizar a chamada “língua de preto” era um expediente bastante comum em Portugal desde o século XVI, se estendendo também à produção literária brasileira. O negro representado como “(...) tipo cômico, preguiçoso, ingênuo, dado a furtos, pouco inteligente” e falante de um português “mal falado” era expediente comum em obras de caráter popular. A esse respeito, ver Tânia Alkmin, “Falas e cores: um estudo sobre o português de negros e escravos no Brasil do século XIX.” In Ivana Stolze Lima e Laura do Carmo (orgs.), *História social da língua nacional* 5. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008, pp. 247-264

pescoço circulassem na Cruz do Pascoal (um dos pontos altos do cortejo, na freguesia de Santo Antônio Além do Carmo), diante da “liberdade de pau”. A personagem ainda se refere ao “barbarismo de Xangô”, certamente se referindo ao candomblé e seus adeptos, já que essa era uma denominação comum às práticas religiosas africanas no século XIX. Hendrik Kraay analisou essa narrativa como um indicador da rejeição, por parte dos baianos oitocentistas, da participação de africanos e suas práticas culturais na festa do Dois de Julho e, ao mesmo tempo, a dificuldade de sustentar essa rejeição, uma vez que havia identificação, por parte de africanos e seus descendentes, com o símbolo maior da festa, incorporado ao universo do candomblé. Infelizmente, Kraay se equivocou ao identificar o personagem que denuncia a contradição da festa, classificando-o não como um africano ladino, mas “um homem semi-analfabeto”.⁶¹

Sobre a participação da população negra na festa, faltam relatos mais detalhados sobre africanos, mas em 1968 há uma notícia que, embora aparentemente isolada, é bastante reveladora. Um periodista se queixava sobre a ausência da comissão organizadora dos festejos na levada do carro para a Lapinha; não havia aparecido “um só membro” da referida comissão, que consentia que os carros fossem conduzidos por “(...) moleques descalços, e africanos esmolambados, às escuras, até a Lapinha”. A “levada do carro”, como ficou popularmente conhecida, acontecia alguns dias depois da festa, sem data pré-definida, após o prazo em que os carros triunfais ficavam expostos em seus caramanchões. Era o encerramento do ciclo de festividades, e normalmente não era um evento exatamente ordeiro: tratava-se de uma procissão barulhenta e desordenada, conduzida até o barracão onde eram guardados os carros para a festa do ano seguinte, com música, bebida e, ocasionalmente, alguma confusão entre os festeiros.⁶² Quais seriam as reais motivações para que africanos tomassem parte do cortejo dedicado ao “símbolo cívico” da libertação da Bahia, 45 anos depois dos eventos que o fizeram surgir? Se, nos anos imediatos à guerra talvez ainda vigorasse a ideia de que a libertação política da Bahia pudesse conduzir à libertação dos escravizados, depois de 45 anos é plausível imaginar que houvesse outras

⁶¹ Hendrik Kraay, “Entre o Brasil e a Bahia: As comemorações do Dois de Julho em Salvador, século XIX”. Salvador: *Afro-Ásia*, nº 23, pp. 47-85, 1999, p. 63

⁶² Hildegardes Vianna, “Folclore Cívico na Bahia”. *Ciclo de conferências sobre o Sesquicentenário da Independência em 1973*. Salvador: UCSal, 1977, p. 170

motivações para que esses africanos levassem em cortejo festivo os carros triunfais para o barracão da Lapinha.

Nos dias de hoje, o desfile do caboclo pelas ruas da cidade atrai devotos que desejam tocar o carro, fazer pedidos, aspergir perfume, depositar notas miúdas de dinheiro ou moedas e, com alguma sorte, sorrateiramente tirar uma flor ou folhagem que o enfeita, ato que normalmente é impedido pelos integrantes do batalhão Quebra Ferro, responsáveis pela condução dos carros no cortejo. Acredita-se que esses elementos contenham forças mágicas emanadas pelo caboclo, e são apreciadas como relíquias. Quando os carros permanecem expostos no Terreiro de Jesus ou, mais tarde, no Campo Grande, é grande a afluência de pessoas que por ali passam para fazer uma prece, apreciar os novos paramentos do caboclo e da cabocla (que são substituídos anualmente), e para depositar oferendas semelhantes às que são oferecidas aos caboclos nos terreiros de candomblé, invariavelmente contendo bilhetes com pedidos e agradecimentos. Na década de 1970, Hildegardes Vianna atribuiu essas práticas como sendo inovações indesejadas, “superstições ou credences” atribuídas à “ignorância popular”, e que era demasiado querer estabelecer um “sincretismo” entre o “fetichismo” e uma festa cívica.⁶³ Entretanto, aparentemente a prática de encarar o caboclo do desfile como representante de alguma força do outro mundo não era exatamente uma inovação: em 1866, o mesmo periódico criticava a postura inadequada de algumas pessoas diante dos carros expostos na Praça da Piedade, que, somos tentados a imaginar, possivelmente desejavam tomar para si algo da força mágica do caboclo:

(...) não é a primeira vez que por ficarem desamparados naquela grande praça da Piedade se tem dado sinistros: arrancam os cravos dos caboclos e muitas vezes tem eles escapado de cahir; eu até ouvi dizer que para evitar esse brinquedo ou desaforo, havia tenção collocar-os na praça D. Izabel, onde ficariam fechados (...)⁶⁴

⁶³ Hildegardes Vianna, “Dois de Julho na Bahia: uma festa cívico-folclórica”. *Revista Brasileira de Folclore*. Brasília/Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Assuntos Culturais, nº40, set- dez, 1974, pp. 68-69

⁶⁴ O Alabama, 7 de julho de 1866

“Brinquedo” ou “desaforo”, poderíamos supor que o desejo de tomar para si algum componente dos ornamentos dedicados ao caboclo devia ser bem corriqueiro, a ponto de colocar em risco de cair o velho índio de cima do carro.

A ligação da população negra de Salvador com a figura do caboclo do carro triunfal se estendia também à ideia de liberdade, e parece ter tomado força quando o movimento abolicionista começou a tomar contornos mais definidos. Na década de 1860 começou a se delinear uma ligação mais clara entre o abolicionismo e o movimento abolicionista, tecendo relações entre as “liberdades” da pátria e a “natural”, e foi Francisco Alvares dos Santos um dos primeiros responsáveis por essa associação, segundo Luiz Anselmo da Fonseca. Negro, professor da Faculdade de Medicina, Alvares dos Santos afirmava que a extinção da escravidão era como que uma complementação da independência do Brasil. Organizou um batalhão patriótico, “Minerva Dois de Julho”, para tomar parte nas festividades, quando ele mesmo se vestia à semelhança do caboclo e percorria junto ao batalhão o cortejo anual. Nessa ocasião, costumeiramente oferecia um banquete aos seus alunos, e de tal banquete participava um ex-escravo liberto naquele mesmo dia à custa do caixa do batalhão, e o denominava *o novo cidadão brasileiro* (itálico do autor).⁶⁵ Ele repetia esse ato anualmente e, segundo um periódico de 1871, não era apenas um, mas “alguns” cativos libertos por Alvares dos Santos.⁶⁶ O costume de distribuir cartas de alforria no Dois de Julho foi uma prática que passou a acontecer com regularidade nas últimas décadas do século XIX, e de meados da década de 1860 até a década de 1880, são inúmeros os periódicos que fazem referência constante à ligação que se estabelecia entre a liberdade do Dois de Julho e o movimento abolicionista. As alforrias concedidas durante a programação dos festejos eram mais simbólicas do que efetivamente uma possibilidade de liberdade, se prestando ao papel de marcar uma pretensa relação entre a liberdade nacional e o fim da escravidão.⁶⁷

O evento que revelou a ligação definitiva entre “as duas liberdades” se deu nas comemorações da promulgação da Lei Aurea, em 13 de maio de 1888. Os estudantes da Escola de Medicina promoveram um desfile pelas ruas do centro da

⁶⁵ Luiz Anselmo da Fonseca, *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Bahia: Imprensa Econômica, 1887, pp. 256-259

⁶⁶ O Alabama, 9 de julho de 1870; O Reverbero, 6 de agosto de 1871

⁶⁷ Wlamyra Albuquerque, *Algazarra nas ruas...*, p. 91

cidade, que parava de tempos em tempos para fazer homenagens e discursos em vários pontos, como no teatro São João (onde atualmente se encontra a praça Castro Alves). Na Lapinha, no largo onde eram abrigados os emblemas da independência, formou-se outro cortejo que tinha como personagem principal um dos carros triunfais do Dois de julho.⁶⁸ Segundo um periodista, estimou-se uma quantidade de 15.000 pessoas percorrendo as ruas da cidade, entre foguetes, vivas, músicas e aclamações, havendo “grande entusiasmo popular”.⁶⁹

Os libertos, ansiosos por comemorar sua libertação, solicitaram os carros triunfais para sair às ruas. Por algum motivo, apenas um dos carros foi liberado para a comemoração, e indícios apontam que apenas o carro da cabocla foi concedido, e assim foi conduzido o cortejo pelas ruas da cidade, da Lapinha ao Santo Antônio, do terreiro de Jesus até o forte de São Pedro.

A narrativa de Querino sugere que, sendo a cabocla o “símbolo da mulher hospitaleira”, era mais adequado que ela fosse a homenageada do dia da liberdade negra, em contraposição ao espírito aguerrido do caboclo, “agressivo em suas atitudes triunfais”.⁷⁰ Wlamyra Albuquerque interpreta que tenha sido mais prudente evidenciar a serenidade da cabocla, em detrimento à agressividade do caboclo, e por esse motivo foi liberado apenas seu carro para a comemoração do povo negro. Por sua vez, é notório que esses símbolos detinham um significado especial para africanos e seus descendentes, que desde as batalhas de 1823 vislumbravam beneficiar-se, de algum modo, com a independência brasileira. Enquanto os libertos conduziam o carro triunfal pelas ruas da cidade, como símbolo maior de sua libertação, outros movimentos davam destaque para a figura dos abolicionistas, enfatizando assim seu papel na conquista da liberdade para os escravizados, e de algum modo tirando a visibilidade da luta dos próprios negros em favor de sua liberdade. “E assim, enquanto os negros carregavam a Cabocla, os abolicionistas recorreram aos estandartes da Escola de Medicina, das sociedades abolicionistas e ao retrato de Joaquim Nabuco para celebrar o Treze de Maio”.⁷¹

A folia dos negros carregando a cabocla pelas ruas, a quem aparentemente (também) atribuíam a conquista da liberdade pode ter sido um fator

⁶⁸ Wlamyra Albuquerque, *Algazarra nas ruas...*, p. 90

⁶⁹ O Neto do diabo, 16 de maio de 1888

⁷⁰ Revista do IGHBa, nº 44, p. 317; Manuel Querino, *Notícia histórica...*, p. 17

⁷¹ Wlamyra Albuquerque, *Algazarra nas ruas...*, p.93

definitivo para que a elite baiana, a cada dia, desgostasse mais dos desengonçados carros portando bonecos de pau.





Caboclo de Bronze

Naquele mês de julho de 1866, o redator do periódico “O Óculo Mágico” estava desanimado, mas ainda assim resolveu narrar as coisas que tinha visto na festa ocorrida quatro dias antes, porque “Quem não fala, é como quem não vê”. Se referindo ao Dois de Julho como “defunto”, fez duras críticas à Sociedade Dois de Julho, responsável pela organização da festa. O palanque, que em tempos passados era palco de grandes homenagens, se reduziu a um “botequim na praça do Terreiro”, e ao que tudo indica o estado de conservação dos carros triunfais deixava a desejar, especialmente o “(...) carro da Cabocola, que por três vezes quebrou-se no trajecto pelo estado de velhice que se encontra”. Os carros, outrora agasalhados no Largo da Piedade em um “pitoresco bosque de folhagem” ou em um “palacete adequado”, se viam na situação de “receber os cortejos e as felicitações que iam ali render lhe os filhos ingratos a seu querido Pai!...”, ficaram parados no Terreiro de Jesus. O bando, por sua vez, lhe pareceu desanimado, “(...) sem musica e sem ordem”. Finda seu texto lamurioso afirmando que, se ao invés de se tratar da festa do Dois de Julho, fosse um baile dedicado ao presidente da província, ou para homenagear um português rico no dia de seus anos, até o mais pobre cidadão venderia uma escrava, ou empenharia uma joia de brilhantes, desde que sua participação fosse notada, e que seu nome brilhasse “(...) como ouro português, ou como alguma comenda imperial”.¹

Nos últimos anos da década de 1860, e ao longo da década de 1870, referências sobre a frieza da festa eram constantes na imprensa. Após quase cinquenta anos de comemorações, a festa já devidamente domesticada não tinha mais o brilho de outrora aos olhos dos periodistas. Desde a supressão da Noite Primeira, em que havia a vigília festiva na Lapinha, a festa não era mais a mesma. Tudo parecia mais burocrático: a entrada dos carros triunfais fora “(...)

¹ O Monitor, 6 de Julho de 1866

acompanhada pela guarda nacional muito resumida e pelo povo, cuja concorrência também foi pequena, em relação aos mais anos.” Ao Te Deum, faltaram muitas autoridades. O espetáculo no teatro e a iluminação do Terreiro estiveram boas, mas “(...) nos vivos o povo fez ouvidos de mercador”. O periodista prossegue declarando ter achado feio o modelo do palanque, porque tinha seus defeitos de fabricação e por esse motivo a iluminação “(...) apesar de abundante, não produzia efeito, pela falta de symetria (...)”. A pintura do palanque “estava monótona”, em tons de verde e amarelo que se assemelhavam ao um traje de “mulher tabaroa”, ou seja, mulher matuta, simplória, de mau gosto. As pessoas que subiam ao palanque, como habitualmente ocorria desde os primeiros anos do festejo, para recitar poesias e discursos, passaram a ser vítimas frequentes de pateadas e apupos – atitudes que passaram a se repetir com frequência nos espetáculos noturnos do Teatro São João. As casas não estavam mais iluminadas como de costume, e até mesmo o teatro tinha suas “(...) luzes do saguão amortecidas”. Os vivos do costume diante da efígie do imperador pareciam não mais interessar à população, e até mesmo o presidente da província se atrasou para o evento, enquanto os rapazes, cansados pela espera, se dedicaram a patear a orquestra. “O Dous de Julho vae a expirar!”, era a melancólica conclusão do periodista.²

O controle policial das ruas durante o festejo deixava a desejar, e as autoridades da cidade não compareciam como de costume (em 1868, por exemplo, apenas um vereador foi visto nas solenidades). Cavaleiros, para quem não havia “lei nem consideração”, atravessavam as ruas a galope, esbravejando seus cavalos no meio do povo, “(...) e quem não quiser ser pisado que corra embora não tenha para onde”.³ Cavalos e carros eram proibidos de circular durante as festas do Bonfim, mas nas festas do Dois de Julho podiam circular livremente, e não foram poucas as queixas sobre a ação desastrada dessa circulação, que sempre acabavam por ferir os festeiros. Em relação a eles, a polícia era “surda e cega”, pois não continham os abusos dos cavaleiros em meio ao povo. Em uma das noites do festejo, na Rua Direita do Palácio, um mesmo cavaleiro, “(...) moço bonito montado em seu ginete (...)”, esporeou seu cavalo de tal maneira, que tantos pinotes e outras “geringonças” fez, que lançou ao chão um preto que trazia um cesto cheio de garrafas de vinho,

² O *Alabama*, 9 de julho de 1870

³ O *Alabama*, 4 de julho de 1968

que se reduziram a cacos. Outro, na rua da Misericórdia, saiu desembestado e o cavalo pisou uma criança, e o cavaleiro se evadiu do local sem prestar socorro. Para o periodista, esse descomedimento se devia ao fato de que a festa da Independência era desfrutada pelo povo, ao passo que na festa do Bonfim os cavalos e carros eram proibidos de circular nas áreas festivas, já que as “(...) senhoras aristocratas [andavam] pelo adro, e [corriam] o risco de serem pisadas; porém no Terreiro [de Jesus] que é o povo – *massa bruta* - que concorre com suas famílias, não faz mal que fique esmagado pelas patas dos cavalos”.⁴

Diante da visão desconsolada sobre o Dois de Julho, o periódico *O Reverbero* publicou um número especial sobre a data heroica, em agosto de 1871. Com oito páginas inteiramente dedicadas à data histórica e à festa, os periodistas não pouparam palavras para enaltecer a importância do espírito patriótico. A linha narrativa se inicia na chegada de Pedro Álvares Cabral no Brasil, que ficou à mercê, por três séculos, do domínio português, até o momento ímpar da heroica ação do Exército Libertador, narrada pelo próprio General Lima e Silva, em uma transcrição do ofício dirigido por ele ao governo imperial imediatamente após a vitória brasileira, para que “(...) a mocidade actual, e os vindouros tenham conhecimento dos sucessos gloriosos que tiveram lugar no memorável dia Dous de Julho (...)”.

⁴ *O Alabama*, 9 de julho de 1868

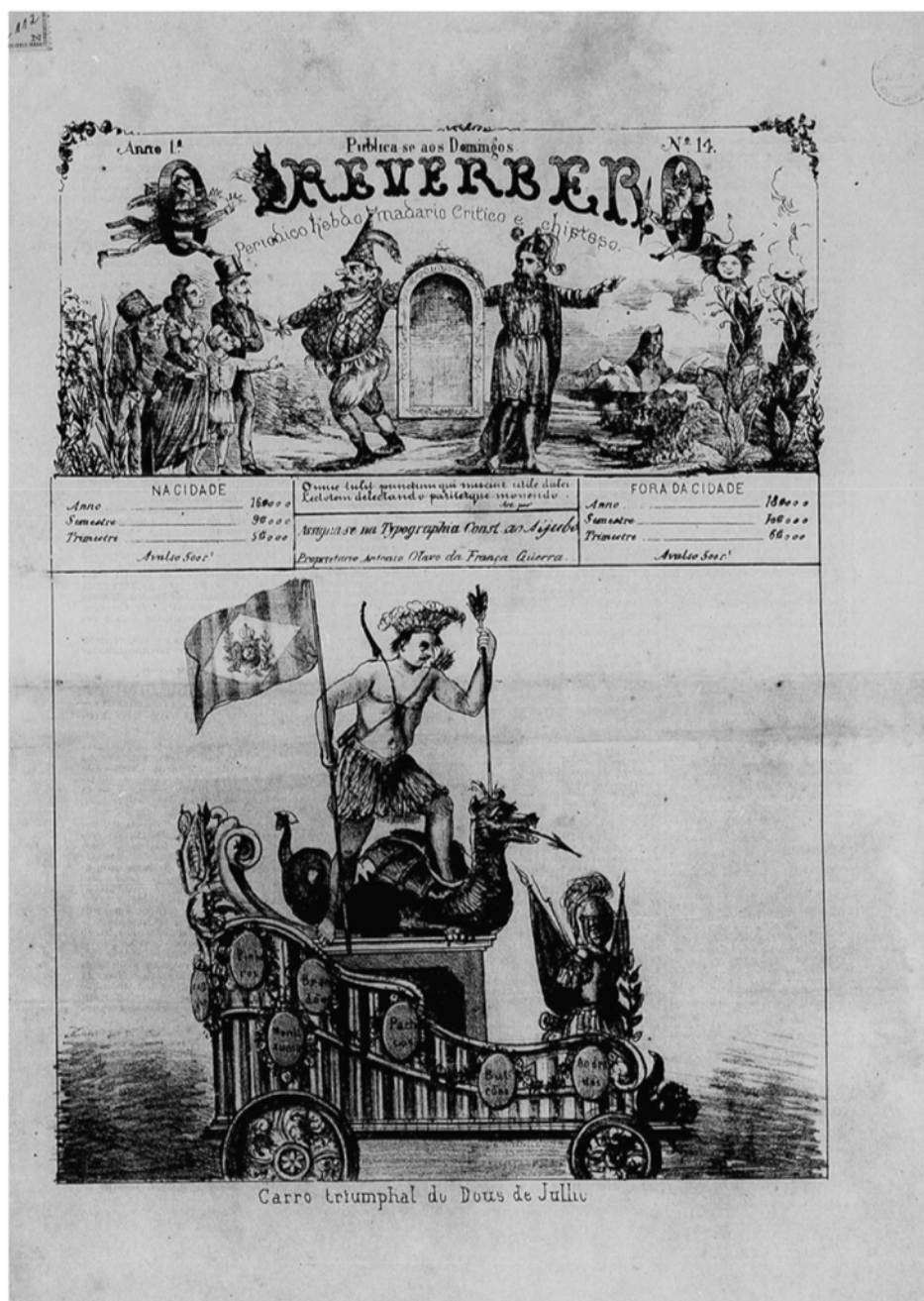


Fig. 1 - Capa da edição especial de O Reverbero (6 de agosto de 1871), cuja legenda indica se tratar do carro triunfal do Dois de Julho. Esta ilustração não corresponde ao carro que se manteve até os dias atuais – embora a figura do caboclo e outros componentes correspondam ao que se tem hoje. Teria sido uma distração do ilustrador, falta de memória dos detalhes do carro, ou teria havido outro carro anterior ao que chegou até os dias de hoje como sendo o original do século XIX?

A festa daquele ano foi fartamente descrita. O “lindo e delicado palacete”, erigido no Terreiro de Jesus, e iluminado durante seis dias de festa, exibira a efígie do Imperador, tendo à direita a Princesa Regente, e à esquerda o General Lima e Silva, além de quatro medalhões de heróis da Independência: Dom Pedro I, o general Pedro Labatut (que foi deposto e detido, dando lugar a Lima e Silva, que passou a comandar o Exército Libertador), o visconde de Pirajá e o Barão de Belém, “(...) todos de saudosa recordação para os bahianos (...)”. Ladeando esses personagens, os emblemas da Independência, como “(...) guardas fieis de tão precisos tropheos da victoria.”⁵

É possível que essa edição tenha existido, de fato, na tentativa de reacender os ânimos patrióticos porque, naquele ano, a festa foi descrita, em outro periódico, como “(...) um anno de mais indifferentismo pela recordação das glorias patrias (...)”. Abundaram críticas à comissão organizadora (que, naquele ano, foi representada por apenas um membro), o descaso com os vivas aos ilustres heróis da Independência, as vaias diante do palanque, tudo parecia mostrar que começava a tomar força um certo desconforto com os rumos dos festejos, especialmente com a falta de controle dos mesmos. A comissão organizadora já vinha sendo criticada havia algum tempo, por estar afrouxando o punho no comando da festa, que estava popular em demasia para o gosto da elite que, por sinal, se evadia das comemorações a olhos vistos. Aliás, naquele ano de 1871, a animação ficou por conta da levada do carro de volta para a Lapinha – evento que, desde muito tempo, era a parte menos formal das comemorações, e onde o povo em geral e os negros, em particular, faziam a própria festa da Independência. A festa, narrada em versos durante mais de uma edição, começou, por assim dizer, decepcionada:

⁵ O *Reverbero*, 6 de agosto de 1871

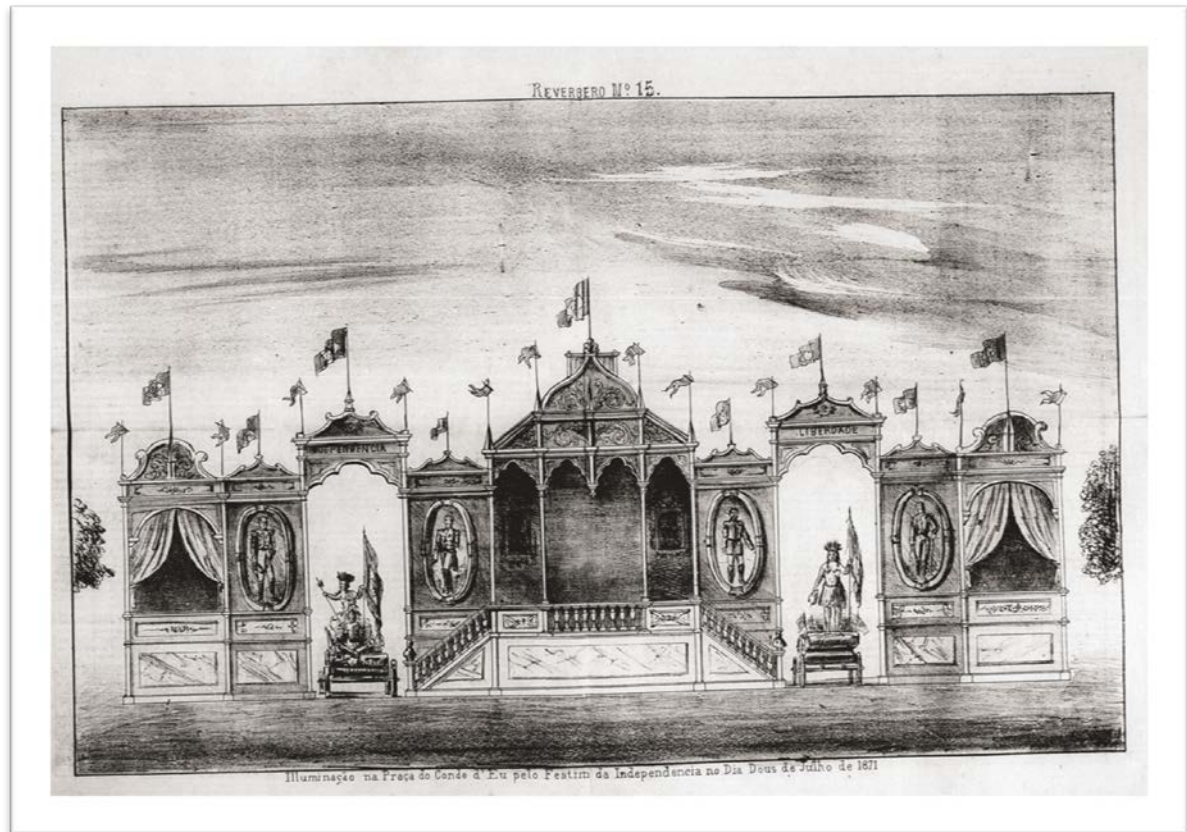


Fig. 2 - Palacete montado no terreiro de Jesus por ocasião da festa de 1871. Da esquerda para a direita, aparecem as figuras de Dom Pedro I, o carro do caboclo, General Labatut, visconde de Pirajá, o carro da cabocla, e o Barão de Belém. Nos nichos encobertos, deveriam figurar a Princesa Isabel, Dom Pedro II e José Joaquim de Lima e Silva. O Reverbero, 6/8/18

Cumprindo a minha promessa
 Vou descrever, capitão,
 Em pobre, rasteira frase
 De Dous de Julho a função.
 (...)

Esse dia, o mais brilhante,
 Que possui esta cidade,
 Heroicos feitos recorda,
 Que nos deram liberdade.

Mas nesta terra de bravos,
 Terra de tanto heroísmo,
 Será possível que o tempo
 Esfrie o patriotismo?

Na parada que devera
 Ser de todas principal,
 Não foi um só commandante
 Da guarda nacional!

Entretanto que se viram
 Alguns delles passeiando,
 Um até no seu cavallo
 Pelas ruas esquipando.
 (...)

Esses filhos tão ingratos
 Da patria nada merecem,
 Que quanto mais ricos são
 Mais ridículos parecem.
 (...)

E assim passou-se o dia
 Para nós de tanta gloria
 Em que o ceu nos outhorgou
 A mais completa victoria.

Agora, capitão, guardo
 Para o resto descrever
 Depois que forem os carros
 Saudosos se recolher.

Termino dizendo pois
 E cheio de muito orgulho,
 Morra o ultimo bahiano »
 Mas, não morra Dous de Julho.⁶

O tom dos versos após o encerramento das festividades, publicados na semana seguinte, mudou sensivelmente, talvez pelo caráter mais festivo da levada

⁶ O *Alabama*, 6 de julho de 1871

dos carros, ou talvez porque a nostalgia da festa tenha amolecido os sentimentos do periodista:

Da festa do Dous de Julho,
Continuo a descripção,
Mas para tão grande empreza
Sinto não ter expressão.
(...)

Os dous carros triumphaes,
Emblemas da liberdade,
Occuparam seus logares,
Na bella festividade.
(...)

Mas da levada do carro
A noite afinal surgiu,
Á praça do Conde d 'Eu
Povo em ondas afluuiu.
(...)

O Dous de Julho matarem,
Enganam-se os que assim pensam,
São elles que morrerão,
E disto pois se convençam.
(...)

Assim foram os caboclos
Seguidos por cavalleiros
Levados até a Lapinha,
Campo de nossos guerreiros.

Por entre vivas e flores,
Os carros da liberdade
Se viram com enthusiasmo
Nas ruas desta cidade.
(...)⁷

Podemos imaginar que o periodista tenha lançado mão a gosto da licença poética para descrever em verso a levada do caboclo, “seguido por cavaleiros”. O que parece a descrição de um momento solene, nem de longe estava livre de tensões, especialmente porque era o momento onde a participação de gente de todas as classes era mais intensa. Em 1868, O Alabama criticou duramente a comissão, que não se juntou ao grupo para retornar os carros ao pavilhão. Os carros foram puxados por “moleques descalços” e “africanos esmolambados”, às escuras,

⁷ O *Alabama*, 13 de julho de 1871

porque a comissão é que deveria se encarregar de providenciar os archotes para iluminar o percurso. “Pois isso era lá patriotismo?”, questionou o periodista. “Do patriotismo della [da comissão] o diabo põe ás dúzias”.⁸ Continuava sendo inadmissível que o populacho conduzisse os emblemas ou, ainda pior, que africanos o fizessem. Resta saber o porquê seria de interesse de africanos conduzirem os caboclos.

Foi nesse período que a ideia de se criar um monumento dedicado ao Dois de Julho começou a tomar força. Ao longo do século XIX, a festa foi frequentemente marcada por tensões e episódios de conflitos, o que seria de esperar em um evento que, desde seu surgimento, mesclava diferentes camadas da população e tinha sentidos diversos precisamente por isso. Mas talvez o conflito que ficou conhecido como “incidente Frias Villar”, em 1875, tenha sido um divisor de águas no que se refere à ideia de se criar um monumento como símbolo imóvel e perene da grande data. Nessa ocasião, o 18º batalhão de Infantaria da cidade do Salvador, comandado pelo Tenente-Coronel Alexandre Augusto de Frias Villar, entrou em choque com o batalhão patriótico do Liceu de Artes e Ofícios. O resultado desse conflito foi a morte de dois civis e nove feridos.⁹

A ideia de se eternizar a vitória do Exército Libertador em um monumento não era exatamente nova. Na década de 1850, a Companhia do Queimado, responsável pelo abastecimento de água potável, passou a instalar chafarizes em vários pontos da cidade. Até 1856, cinco chafarizes já haviam sido instalados, em Água de Meninos, na Praça do Comércio, no Terreiro de Jesus, no Largo do Teatro (atual Largo Castro Alves) e no Largo da Piedade, os dois últimos esculpidos em mármore carrara.¹⁰ O chafariz da Piedade, de autoria desconhecida, é uma representação de uma índia, claramente inspirada no caboclo do carro triunfal. Em uma bacia octogonal, a cabocla está assentada sobre um pedestal central, adornado de relevos, entre figuras de águias e cavalos emplumados, um relevo da representação da coroa do Império e ramos de café. No topo, a alegoria faz referência à Independência da Bahia, uma índia empunhando uma lança e pisando

⁸ O *Alabama*, 9 de julho de 1868

⁹ Sobre o incidente Frias Villar, ver Hendrik Kraay, Política Partidária e festa popular: o “incidente Frias Villar” e o Dois de Julho de 1875. *Revista do IGHBa*, Salvador, v. 109, p. 285-303, jan./dez. 2014

¹⁰ *Relatório dos Trabalhos do Conselho Interino do Governo da Bahia*, edição nº1, 1856, p. 76

uma serpe. O chafariz tem proporções nada desprezíveis, de 5,60m de altura por 4,40 de largura, e teve seu projeto aprovado em 1854, pelo governo da Bahia. Popularmente, é conhecido como “Chafariz da Cabocla” e, depois de algumas transferências, está atualmente alocado no Largo dos Aflitos, na Gamboa (fig. 4)

A instalação desse chafariz-monumento no Largo da Piedade certamente não foi aleatória. Um largo de grandes proporções, e que recebia os carros triunfais durante o ciclo de festividades do Dois de Julho era o local ideal para se perpetuar a representação de um símbolo que relembresse o passado histórico vitorioso da Bahia. A estátua do chafariz reúne diversas categorias presentes na estatuária do século XIX, como descritas por Agulhon¹¹: é uma representação alegórica que, ao mesmo tempo, agrega em si diversos valores, pois pode ser, embora idealizada, uma mulher do povo (porque indígena), ao mesmo tempo anônima ou conhecida (diretamente relacionada a Catarina Paraguaçu, transformada em mãe legendária da Bahia), mesclando uma personagem real com outra fictícia e simbólica – a índia autóctone. Ao lado desses elementos, é também a heroína que extermina o mal, o despotismo português representado pela serpe a seus pés, prestes a ser atacada pela lança.

¹¹ Maurice Agulhon, La «statuomanie» et l'histoire. *Ethnologie française*, p. 145-172, 1978



Fig. 3 - *Piedade à Bahia*. Gravura de Louis Aubrun, 1858. O chafariz que representa uma índia empunhando a lança contra a serpe foi instalado no Largo da Piedade provavelmente pelo fato de aquele ser um local de importância nas comemorações do Dois de Julho ao longo do século XIX.

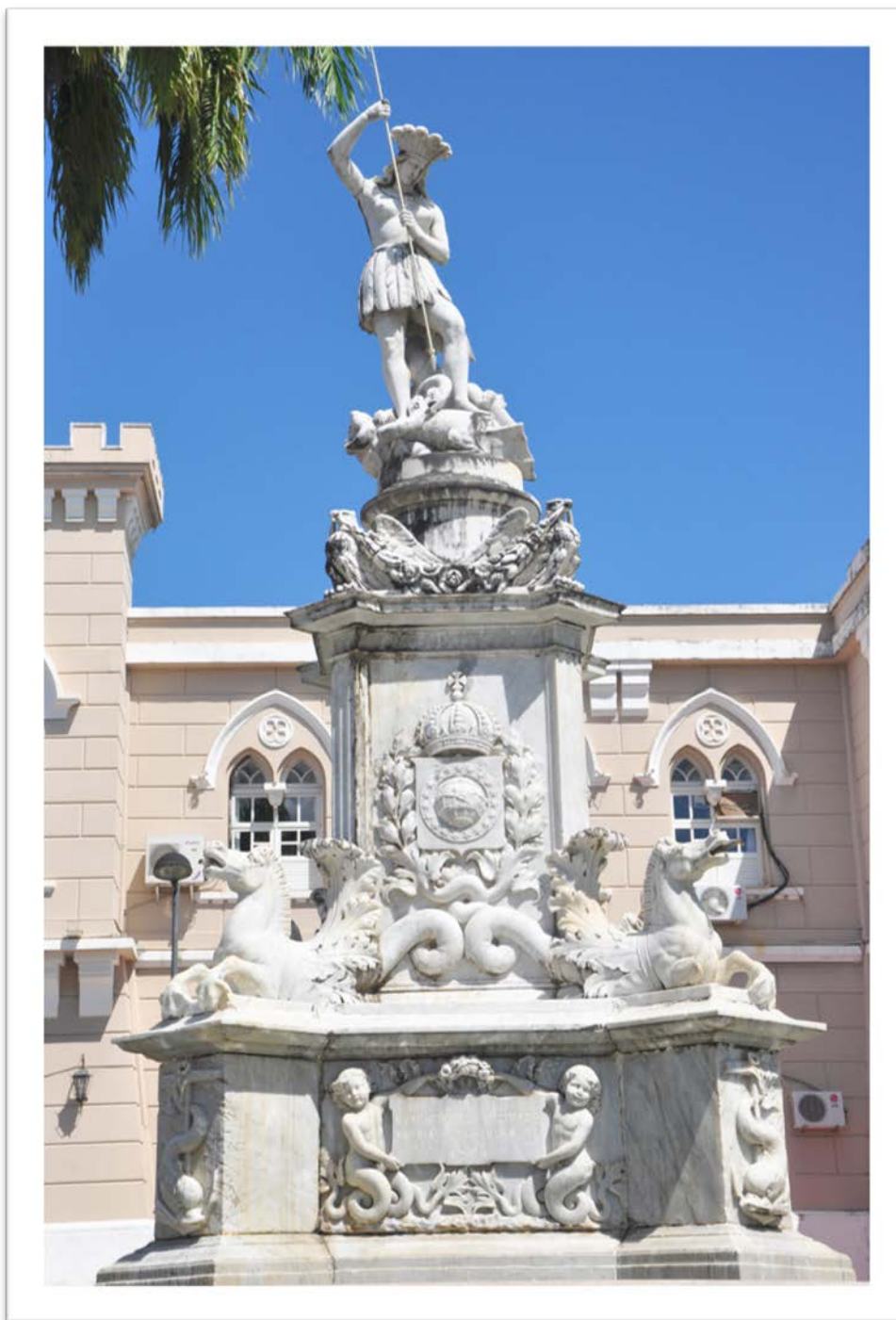


Fig. 4 – “Chafariz da Cabocla”, autoria desc., 1856. (originalmente alocado na Praça da Piedade, o chafariz está instalado desde 1982 no Largo dos Aflitos - Salvador). O interesse nessa escultura reside no fato de se tratar de uma figura indígena feminina que carrega os elementos simbólicos do caboclo do carro triunfal: pisa uma serpe, representação do domínio português, ao mesmo tempo em que a golpeia com uma lança. Embora feminina, se distancia da Cabocla do cortejo, de postura passiva e muitas vezes relacionada com Catarina Paraguaçu, mãe mítica da Bahia.

A representação escultórica do indígena idealizado pode ter sido um desdobramento do movimento iniciado na década de 1840, que visava estabelecer uma identidade mais clara da literatura nacional, e Dom Pedro II participou ativamente do projeto, encabeçado pelos membros do IGHBa, financiado e protegido pelo monarca, que se empenhava no fortalecimento da monarquia e do estado, na unificação nacional, e uma unificação cultural era parte importante para a execução da ideia.¹² A literatura sem dúvida foi uma das ferramentas capazes de produzir um símbolo de nacionalidade, calcada nas ideias iniciais de Ferdinand Denis, em seu “Résumé de l’histoire littéraire du Portugal suivi du résumé de l’histoire littéraire du Brésil”, em 1826. Denis lançou a ideia de que o país deveria ter sua literatura baseada em suas próprias características, como a natureza e os primeiros habitantes, que seriam os mais autênticos representantes de sua identidade, e foi o primeiro a identificar na literatura brasileira características próprias, acabando por indicar os rumos que seguiria no futuro. Um de seus conceitos básicos se tornou pressuposto obrigatório em todo o período do Romantismo: “A América deve ser livre na sua poesia como no seu governo”.¹³

A publicação da Revista Niterói é considerada o nascimento do Romantismo no Brasil em 1836, mais pelo título, pretensamente indígena, do que pelo conteúdo propriamente dito. Mas o grupo de jovens escritores da revista (que sobreviveu apenas por duas edições) passaram a frequentar o IHGB a partir da década de 1840, e, entre eles, Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), que no primeiro número da revista retomou as ideias de Denis com o “Ensaio sobre a história da literatura brasileira”.¹⁴ Mas o marco fundamental da obra de Magalhães se deu um pouco mais tarde, em 1857, com a publicação de “A Confederação dos Tamoios”. Dedicada ao Imperador Dom Pedro II, que financiou a obra, é um poema em dez cantos que narra uma rebelião indígena contra o colonizador no século XVI, e era aguardada como “(...) o grande documento de demonstração de ‘validade nacional’ do tema indígena”¹⁵, mas acabou resultando

¹² Lília Moritz Schwarcz, *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

¹³ Antonio Cândido, *O romantismo no Brasil*. São Paulo: Editora Humanitas, 2004, p. 21-22

¹⁴ Antônio Cândido, *O romantismo no Brasil...*, p.26

¹⁵ Lília Schwarcz, *As Barbas do Imperador...*, p. 206

em uma obra “desinteressante e pesada”, segundo Antônio Cândido.¹⁶ Na literatura, o indianismo foi alcançar seu auge com a obra de José de Alencar, entre 1857 e 1874.

No campo das artes, houve uma rede de ideias que dialogavam com o projeto civilizatório cultural e político que compunha o ideário das elites do século XIX. Assim como na literatura, surgiu uma extensa produção artística voltada para a representação do indígena idealizado como símbolo do Brasil. Embora as produções de pintura sejam mais conhecidas nesse movimento, houve uma produção vasta na arte escultórica, tendo grande expansão entre as décadas de 1850-1870.

Por ocasião da coroação de Dom Pedro II, em 18 de julho de 1841, foi cunhada uma moeda comemorativa de autoria de Carlos Custódio de Azevedo, onde uma indígena coroa Dom Pedro ao mesmo tempo que pisa uma serpe (fig. 5). Schwarcz interpretou essa representação como a oposição entre a civilização (a coroa) e a barbárie, (a serpe ou dragão).¹⁷ No entanto, parece possível que essa representação esteja ligada à ideia do Gênio, que é mencionado pela primeira vez em 1810 por John Luccock, em sua narrativa sobre as comemorações do casamento de Dona Maria Teresa e Dom Pedro, onde “(...) O gênio do Brasil fez sua aparição, representado por um índio a cavalo (...)”.¹⁸ Como vimos anteriormente, o caboclo do carro triunfal foi tratado por essa alcunha, durante determinado período, e parece ter conexão com ideia de que um gênio, nesse contexto, supõe uma caracterização espiritual, anímica, da ideia de nação, como definiu Reyero ao discorrer sobre alegorias nacionais na Espanha do século XIX.¹⁹

Apesar de ter sido referido por Luccock como um índio, muito tempo antes, o Gênio do Brasil apareceu de forma bastante distinta em uma de suas raras representações que resistiriam à ação do tempo na primeira metade do século XIX. Em 1822, Auguste Taunay concebeu um desenho a sépia e fusain (que muito provavelmente devia se tratar de um estudo ou projeto para realização de um baixo relevo), onde o

¹⁶ Antônio Cândido, *O romantismo no Brasil...*, p. 29

¹⁷ Lília Moritz Schwarcz, *O império em procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

¹⁸ John Luccock, *Notes on Rio de Janeiro, and the Southern Parts of Brazil: Taken During a Residence of Ten Years in that Country, from 1808 to 1818*. S. Leigh, 1820. p 253

¹⁹ Carlos Reyero, *Alegoría, nación y libertad: el Olimpo constitucional de 1812*. Madrid: Siglo XXI, 2010, p. 53.



Fig. 5 - Carlos Custódio de Azevedo, medalha comemorativa da coroação de Dom Pedro II, 1841

Gênio guarda todas as características da Arte Neoclássica, defendendo a Bahia de seus inimigos naquele conflituoso ano da guerra contra as tropas portuguesas. Nada de índios, nem de natureza, mas seguia o padrão estético neoclássico em voga no período (fig. 6).

Foi em finais da década de 1850 que a temática indigenista finalmente começou a aparecer nas artes, inicialmente escultóricas, e sua proliferação foi se estabelecer efetivamente apenas na década de 1860, até meados da década de 1870. Se a figura do índio autóctone, assim como a natureza exuberante e o exotismo da terra tropical povoam o ideário de Brasil desde muito cedo, foi na segunda metade do século XIX que as artes plásticas vão assumir o projeto de promoção dessa figura indígena como ícone do Império.²⁰

O caso do chafariz da Cabocla, nesse sentido, é bastante especial. Podemos levar em consideração que a aparição desse monumento estivesse, evidentemente, em consonância com o movimento político-cultural-artístico que vinha se delineando ao longo da primeira metade do século XIX. É digno de nota observar que a Cabocla de mármore guarda mais semelhanças com o seu parente masculino do carro triunfal do que com a feminina cabocla Paraguaçu. Essa característica denuncia que, embora a construção de monumentos estivesse intimamente ligada aos processos civilizatórios e de embelezamento das áreas urbanas, em uma ação verticalizada do ponto de vista das hierarquias sociais, não seria fácil promover um apagamento da agência popular nas manifestações de patriotismo na Bahia e na escolha de seu símbolo máximo.

Mais tarde, quando se pensou a construção de um monumento grandioso para igualar a Bahia às reformas urbanas do Rio de Janeiro, no final século XIX, o indianismo já havia saído de moda, mas mesmo assim não foi possível descartar o símbolo indígena intimamente relacionado com a festa. Se não era possível desaparecer com o símbolo, que ao menos fosse domado, “(...) congelando-o em bronze e prendendo-o no monumento”, como bem apontou Hendrik Kraay.²¹

²⁰ Paulo Knauss, “Jogo de olhares: índios e negros na escultura do século XIX entre a França e o Brasil”. São Paulo: *História* v.32, n.1, p. 122-143, jan/jun 2013

²¹ Hendrik Kraay, “*Frio como a pedra de que se há de compor*: caboclos e monumentos na comemoração da Independência da Bahia, 1870-1900”. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, nº 14, p. 51-81, 2003, p. 55

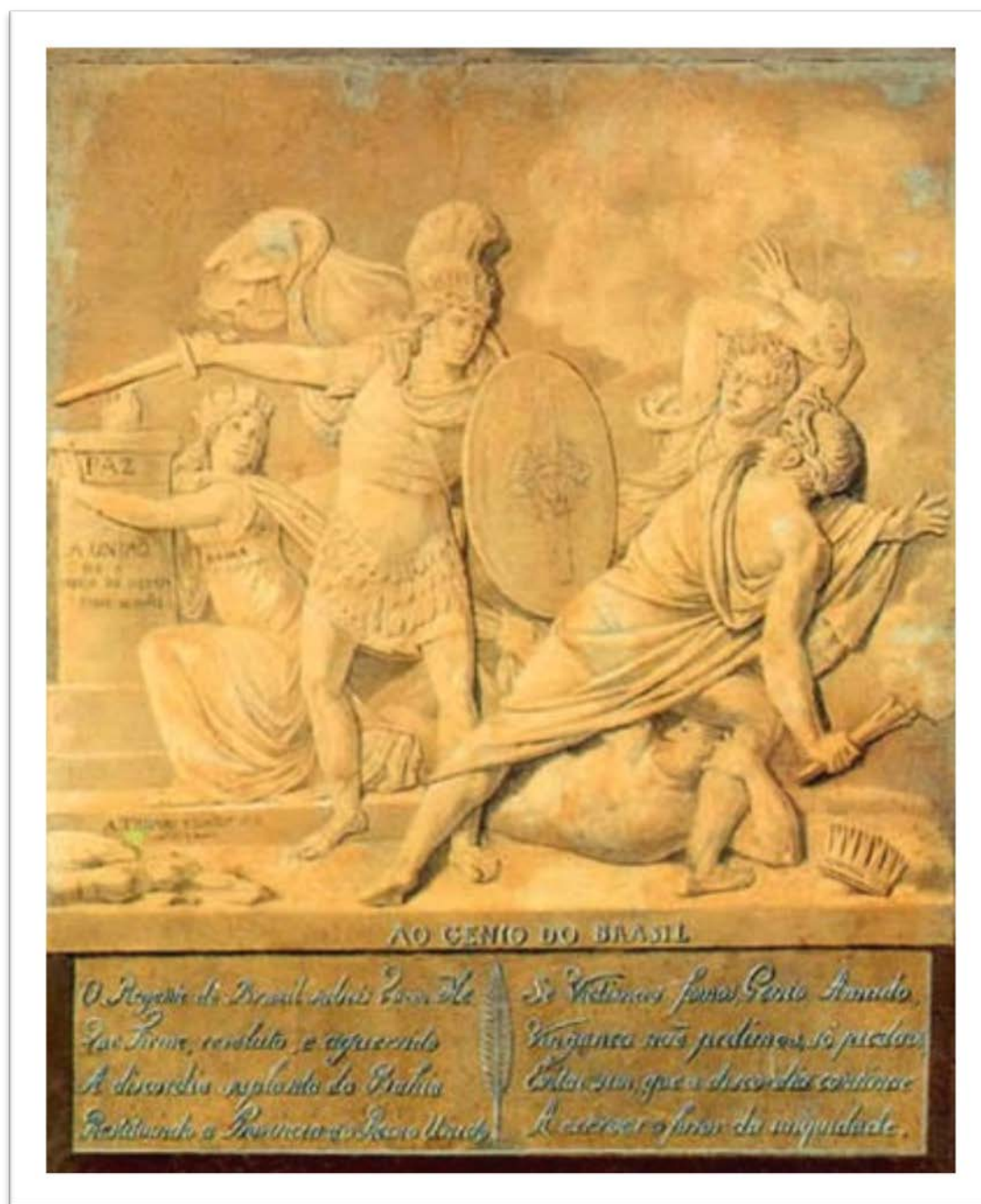


Fig. 6 - Auguste Taunay, *Ao Gênio do Brasil*, 1822. Desenho à sépia e fusain, 85x86 cm. Museu Imperial de Petrópolis.

A frieza atribuída às comemorações desde a década de 1870 se relacionava ao incômodo das elites em relação aos símbolos da independência, mas alguns periódicos defendiam as tradições. A *Gazeta da Bahia*, por exemplo, defendia o caráter popular dos festejos: “Estes festejos ruidosos, em que o povo expande e se rejubila não são meras expansões de um entusiasmo louco. São generoso culto às tradições da pátria. São homenagens sincera à memória dos heróis, que nos deram a independência e a glória”.²² O periodista de *O Faísca* criticou aqueles que “(...) metidos na estreita concha do seu egoísmo, julgam que *já é tempo de acabar-se com patriotadas*.”²³ (itálico original). Os altos custos previstos para a construção do monumento também foram motivo de crítica. Apontando a falta de atenção das autoridades para problemas crônicos da cidade, como a falta de limpeza dos espaços públicos e o calçamento danificado, um periodista questionou o fato de os deputados se preocuparem em discutir somente o projeto do monumento ao Dois de Julho. Para ele, a construção do monumento alegórico em uma praça da cidade seria de “bom gosto e mau efeito”; o mesmo que “(...) um sujeito vestir casaca e luvas de pelica branca, e ir de chinelos cumprimentar sua majestade e altezas...”. Sua sugestão era que a assembleia, antes de aprovar o referido monumento, deveria decretar “a compra de botinas para que a mulata velha se calce antes que a vista de sedas e se ostente com luxuosos atavios”.²⁴ A mulata velha era a cidade do Salvador.

Se existia a necessidade de defender a festa, claro está que as críticas existiam, e havia quem zombasse das manifestações populares e dos emblemas da liberdade, “(...) achando-nos impróprios da civilização moderna.”²⁵ Mais impróprio à civilização deve ter sido o evento protagonizado por um grupo de negros “(...) disfarçados, isto é, pintado o corpo de preto e vestidos indecentemente (...) seminus percorreram ao som de cinco atabaques e dançaram samba em frente a efígie do Imperador.”²⁶

O declínio da participação da elite baiana a partir da década de 1870 pode ter sido intensificado ainda mais nas duas décadas seguintes, em função da

²² *Gazeta da Bahia*, 2 de julho de 1882

²³ *O Faísca*, 4 de julho de 1886

²⁴ *A Locomotiva*, 5 de maio de 1889

²⁵ *O Monitor*, 1 de julho de 1877

²⁶ Arquivo Público do Estado da Bahia, maço 3049 (?) Citado Por Jocélio Teles dos Santos em *O Dono da Terra...*, p. 39

Proclamação da República. Encarar o festejo como simples “patriotada” levou ao ponto de desfilar em um batalhão patriótico ser motivo de vergonha, como apontou o redator Tupinambá, no *Diário da Bahia*, um ano após a inauguração do monumento no Campo Grande. Se referiu aos carros como “carroções velhos e desengonçados”, que deveriam de uma vez por todas “(...) ser guardados numa cafua, (...) para que o estrangeiro não chegasse a rir à nossa custa(...)”. Ter um caboclo que “nem ao menos vestia calças”, que não era branco, e que só vestia penas, era a prova da “selvageria e ignorância” que o Brasil estava mergulhado. “Se ao menos ele tivesse sido importado do estrangeiro”, lamentou.²⁷

Nem mesmo o caboclo e a cabocla ficaram livres de intervenções, talvez na tentativa de dar a eles um ar mais civilizado. Um periodista, comentando os festejos de 1870, questionou o motivo de terem cortado “à francesa” a “formosa cabeleira do caboclo”, ao que seu interlocutor respondeu: “(...) dá para um excelente coque”.²⁸ Ao que parece, o “corte à francesa” pode ter persistido até o ano seguinte, já que a ilustração do carro na edição especial de *O Reverbero* de 1871 mostra o caboclo com cabelos curtos sob a coroa de penas (fig. 1, p. 92). Nas festividades de 1874, damas patrióticas ofertaram um brilhante diadema para a cabocla, além de um saiote de veludo ornado com galões e franjas douradas.²⁹ É de se perguntar que sentido fazia tal paramentação na cabocla de cedro – uma tentativa curiosa de, talvez, tentar torná-la mais elegante e adequada à faustosa comemoração que o evento merecia.

O caboclo “importado do estrangeiro” desejado por Tupinambá, o redator do *Diário da Bahia*, acabou se materializando no “caboclo italiano”. Projetado pelo italiano Carlo Nicoli, o conjunto monumental tem aproximadamente 26 metros de altura, encimando a coluna uma figura indígena inspirada no antigo caboclo, com a lança na mão e pisando uma serpe. Na base do monumento, alegorias femininas representando Catarina Paraguaçu e a Bahia independente, além de outras duas figuras masculinas representando os principais rios da Bahia, o Paraguaçu e o São Francisco. Outros componentes são agregados ao monumento, como baixos relevos fazendo referência às duas principais batalhas, de Cachoeira e Itaparica, além de

²⁷ *Diário da Bahia*, 2 de julho de 1896

²⁸ *O Alabama*, 9 de julho de 1870.

²⁹ *Diário de Notícias*, 02.07.1919

datas significativas da história da Bahia. Todo o conjunto monumental é alegórico, não fazendo referência a nenhuma personalidade do evento da Independência.

A festa de inauguração do monumento ocorreu em 2 de fevereiro de 1895. No dia anterior, os carros triunfais foram levados do Terreiro de Jesus ao Campo Grande por um grupo de bombeiros municipais, e escoltados por um piquete policial, acompanhado por alguns batalhões patrióticos e um carro com três veteranos da Independência, além de bandas de música. Uma missa campal foi celebrada, e um grande coro de crianças entoou o hino ao Dois de Julho.

A imprensa divergiu nas impressões sobre a inauguração do monumento. Enquanto o *Diário da Bahia* fez apologias à Bahia e à data cívica, apelando para que os baianos fizessem do monumento o centro de seu “culto patriótico” e republicano, O *Correio de Notícias* demonstrou desagrado com a frieza do festejo.³⁰

Não era sabido, mas aquela seria a primeira e única vez que o caboclo seria levado até o monumento do Campo Grande, por muitos anos. A volta dos carros, diferente da festa aparentemente morna e burocrática, explodiu em animação. Os bombeiros, que reconduziram os carros até a freguesia de Santo Antônio, os entregaram ao povo, para que fosse levado até a Lapinha.³¹ Sem monumento, sem autoridades, a festa recuperou o espírito popular que nunca deveria ter perdido.

A inauguração do monumento acabou por fazer aflorar dois polos festivos no Dois de Julho: O Campo Grande e o largo da freguesia de Santo Antônio Além do Carmo; o primeiro, organizado pelo governo da cidade, e o outro, pelos moradores da própria freguesia. Os carros passaram a ser levados da Lapinha apenas até o Largo de Santo Antônio, e o grande cortejo oficial se dava entre o Terreiro de Jesus e o Campo Grande. O caboclo de bronze, por seu turno, não se tornou objeto de devoção patriótica, e houve até mesmo quem usasse as escadas do monumento como assento, e outros que subiram nas estátuas das alegorias, na intenção de ver o movimento das festividades.³²

³⁰ *Correio de Notícias*, 3 de julho de 1895 e *Diário da Bahia*, 4 de julho de 1895

³¹ *Correio de Notícias*, 6 e 8 de julho de 1895; *Diário da Bahia*, 9 de julho de 1895

³² *Diário da Bahia*, 2 de julho de 1896

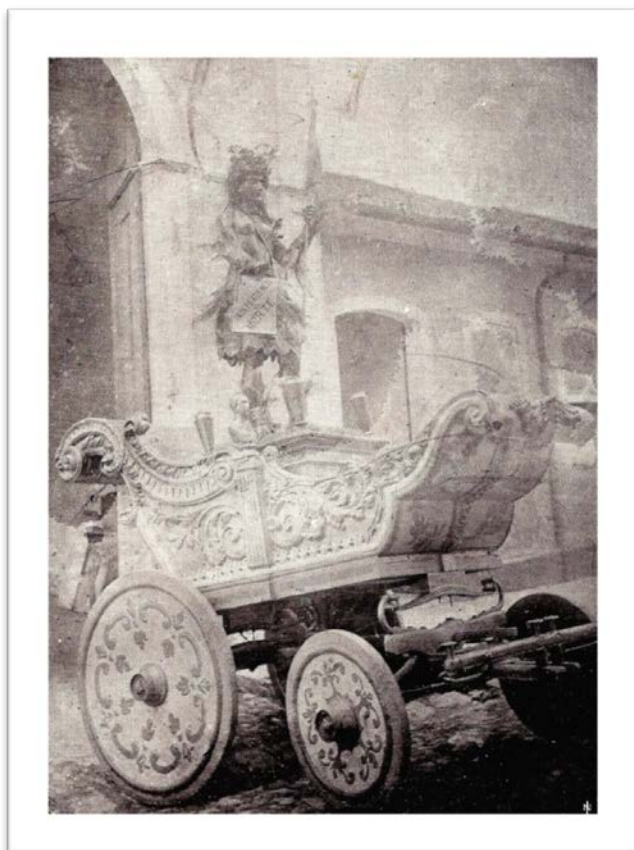


Fig. 7



Fig. 8

Figs. 7 e 8 - Carros triunfais, fotografados antes de 1909 (ano da publicação)³³. Na figura 7, é notória a escassez de plumas na paramentação da cabocla – apenas algumas poucas sobre um saíote de tecido e nos braceletes. Apesar da má condição da imagem, é possível observar que o diadema da cabocla em nada se parece com uma coroa de penas ou cocar – especialmente se compararmos com a fotografia do caboclo, que aparece com a coroa e o saíote de penas. Aparentemente, o costume de ataviar a cabocla ao gosto da elite foi uma prática que se estendeu até a primeira década do séc. XX.

³³ Imagens publicadas em Manoel Raymundo Querino, *Artistas Baianos*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909, s/p

No Santo Antônio, em contrapartida, os caboclos se tornavam novamente o centro das comemorações, seguindo os moldes das antigas festas da velha Salvador.³⁴ Aos poucos, o bairro de Santo Antônio passou a ser reconhecido como o centro dos festejos populares do Dois de Julho, ao passo que o Campo Grande nunca chegou a ser o centro das comemorações, a despeito dos esforços empreendidos pelo governo municipal.

Os moradores do Santo Antônio pareciam ser os que mais valorizavam o cortejo do caboclo. Contrariando as expectativas, o povo não compareceu à inauguração do monumento em 1895, deixando de prestigiar o monumento com seu “caboclo falsificado, encarapitado numa coluna alta, numa atitude de quem está espiando o pé”, segundo o comentário ácido de um cronista da época. Entre os comentários registrados nos periódicos, alguém cogitou a ideia de que os carros alegóricos deveriam ser reduzidos a cinzas, guardados em urnas especiais e colocados na base de um monumento no Largo de Santo Antônio Além do Carmo; afinal, tudo o que dizia respeito ao Dois de Julho deveria caber lá, por onde os heróis de 1823 haviam caminhado na conquista da vitória.³⁵ Enquanto a elite visivelmente se incomodava com os antiquados carros acompanhados de patriotadas a cada ano das comemorações, as festas de bairro aconteciam em pleno vigor, e se estendiam pelo mês de julho afora.³⁶

No ano de 1871, por exemplo, enquanto a festa principal parecia dar provas evidentes do “supino atraso” do povo, aos olhos da elite, as festas de bairro aconteciam regularmente. No dia 16 de julho, a festa no bairro de Brotas acontecia com todos os elementos a que tinha direito: carro triunfal, palanque para discursos, batalhões patrióticos e iluminação garantida. Até mesmo ali, fora do circuito oficial dos festejos, repetiu-se a prática de entregar a carta de liberdade, dessa vez a uma criança, na casa de um particular, Antonio Firmino de Menezes; como na festa principal, o carro de Brotas ficou exposto até o dia 22, quando foi guardado. No dia 23, foi a vez do bando anunciador em Itapagipe e, segundo constou, “(...) esteve melhor que o bando anunciador dos festejos d’esse dia, dentro da cidade”.

³⁴ *Correio de Notícias*, 5 de julho de 1897

³⁵ Hildegardes Viana, “Dois de Julho na Bahia...”, p. 65

³⁶ *O Alabama*, 15, 19, 23, 26 e 29 de julho de 1871.

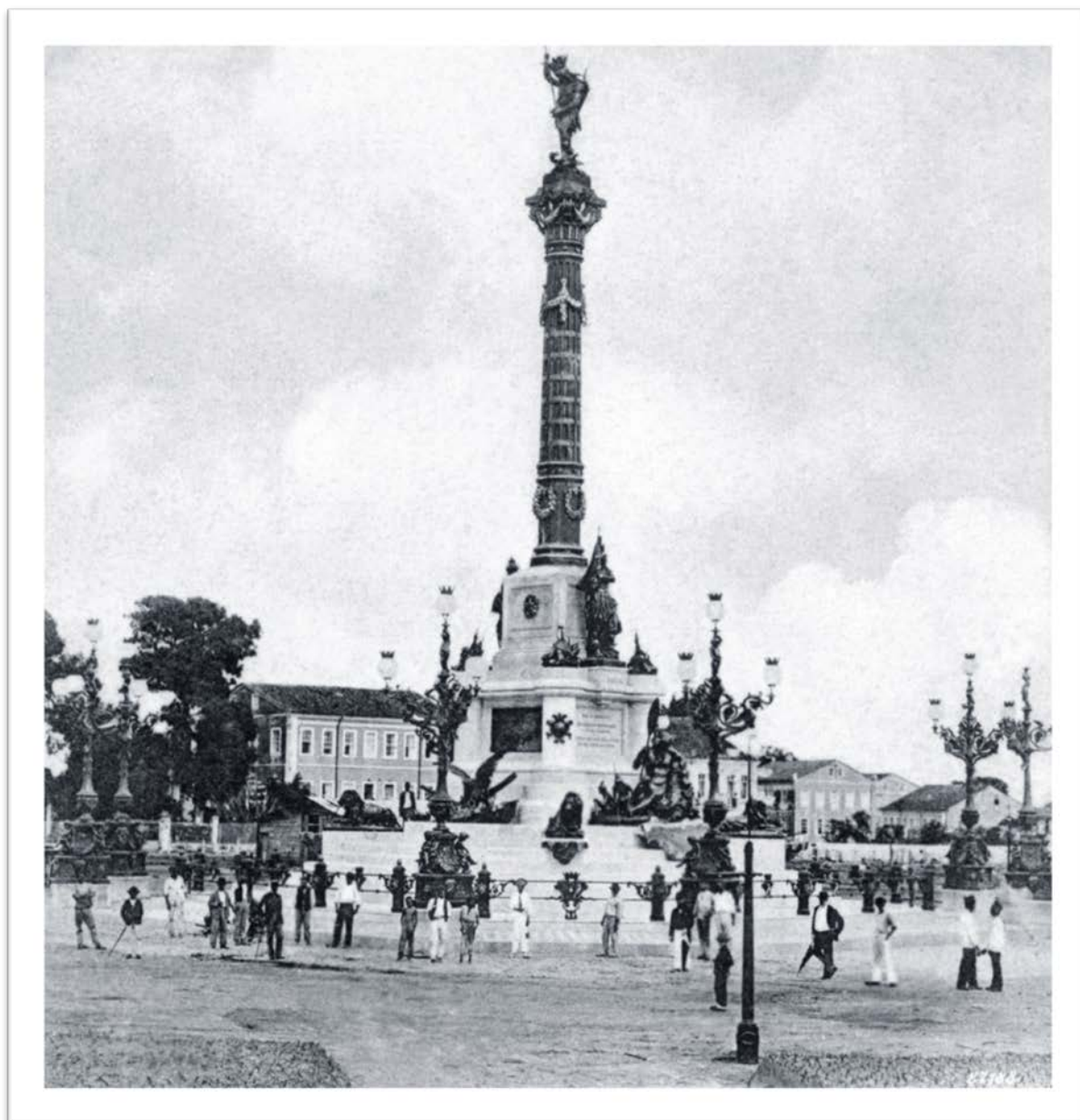


Fig. 9 - Monumento ao Dois de Julho. Largo do Campo Grande, 1905. A proporção entre o monumento e os transeuntes dá ideia de sua grande dimensão, impressionante mesmo nos dias atuais. (Fundação Gregório de Matos – PMS)

A festa propriamente dita aconteceu no dia 30, e o carro percorreu as ruas do bairro. Não fica claro se “o carro”, como aparece nas notícias, se tratava do próprio carro do caboclo, o “oficial”. Mas ao que tudo indica, existe a possibilidade de que os organizadores da festa fizessem um requerimento solicitando o carro. No ano anterior, ali mesmo em Itapagipe, o carro que circulou pelas ruas, dos Mares até a Ribeira de Itapagipe, foi o carro da cabocla, “emblema da nossa emancipação política”.³⁷

Naquele período, os emblemas pareciam pouco a pouco perder o prestígio junto à elite baiana. “Um botequim apelidado de palanque” no Terreiro de Jesus, o carro da cabocla quebrado por três vezes durante o cortejo pelo “estado de velhice que se encontra[va]”, enfim, uma “solenidade [que] é[ra] uma ofensa para o estrangeiro”, um bando “sem música e sem ordem”, tudo parecia perder o brilho no “defunto Dous de Julho”.³⁸ Nem mesmo o outro caboclo, o de Cachoeira, se viu livre do descaso das sociedades organizadoras do evento: sem lugar digno para ser guardado, foi atirado “debaixo da cadeia”.³⁹

“O Dous de Julho parece estar em vésperas de passar dessa para melhor. O pobrezinho morre abandonado”, lamentava um periodista. “Pobre pajé! Amortalha-te nos teus penachos gloriosos!”, concluiu.⁴⁰

O “pobre pajé” foi retratado em um leito de morte, “desenganado por diversos médicos”. Era uma clara alusão ao fato de que, naquele ano, o presidente dos festejos era um médico que não teve muita habilidade – ou não se dedicou como deveria - em conduzir os eventos comemorativos (fig. 10)

É tentador pensar sobre as reais intenções dos periodistas, quando afirmavam que o dois de julho estava prestes a morrer. Seria um lamento sincero ou uma forma de colocar em campanha a “renovação” das festividades, afastando pouco a pouco os caboclos de cedro que foram se tornando intrusos, porque eram caros aos negros e populares?

O Dois de Julho não se encaminhava para a extinção. Quem parecia trilhar o rumo do fim era o caboclo de cedro, ameaçado por um monumento em

³⁷ *O Alabama*, 27 de julho de 1870

³⁸ *O Óculo Mágico*, 6 de julho de 1866

³⁹ *O Óculo Mágico*, 26 de maio de 1864

⁴⁰ *O Faísca*, 13 de junho de 1886

bronze, “frio como a pedra de que se há de se compor”⁴¹ Enquanto alguns se empolgavam com a ideia de se criar um monumento para “eternizar os feitos gloriosos do Dois de Julho”, muitos não concordavam com essa inovação, entendendo que a real intenção era suprimir a participação popular nos festejos.

Depois que o caboclo de bronze fora finalmente colocado em seu dossel no Campo Grande, a campanha para afastar os carros caboclos dos festejos se arrastou por aproximadamente duas décadas. Em 1919, o caboclo de cedro e sua companheira foram encerrados no Pantheon da Independência, o pavilhão da Lapinha. “Para todo o sempre (...) encerrad[a]s” as “reliquias venerandas de recordações memoráveis”.⁴²

Mas o caboclo resistiu. Continuava mais vivo do que nunca nos terreiros, nas ruas, no cotidiano do povo negro que palmilhava as ruas do Recôncavo e da cidade do Salvador da Bahia de todos os Santos.



⁴¹ *O Motor*, 30 de junho de 1877

⁴² *Revista do IGHBa*, 1919, nº44, p. 319



Fig. 10 – Caricatura anônima, publicada em O Faísca, 13 de junho de 1886



PARTE 2

“Abre-te, campo formoso”: o caboclo nos terreiros

Abre-te, campo formoso
Abre-te, campo formoso
Cheio de tanta alegria
Xetruá!¹

*

Por mais útil que seja, o que é escrito se congela e se desseca. A escrita decanta, disseca, esquematiza e petrifica: a letra mata. A tradição reveste de carne e de cores, irriga de sangue o esqueleto do passado. Apresenta sob as três dimensões aquilo que muito frequentemente é esmagado sobre a superfície bidimensional de uma folha de papel.

Joseph Ki-Zerbo

¹ Ponto de caboclo, domínio popular

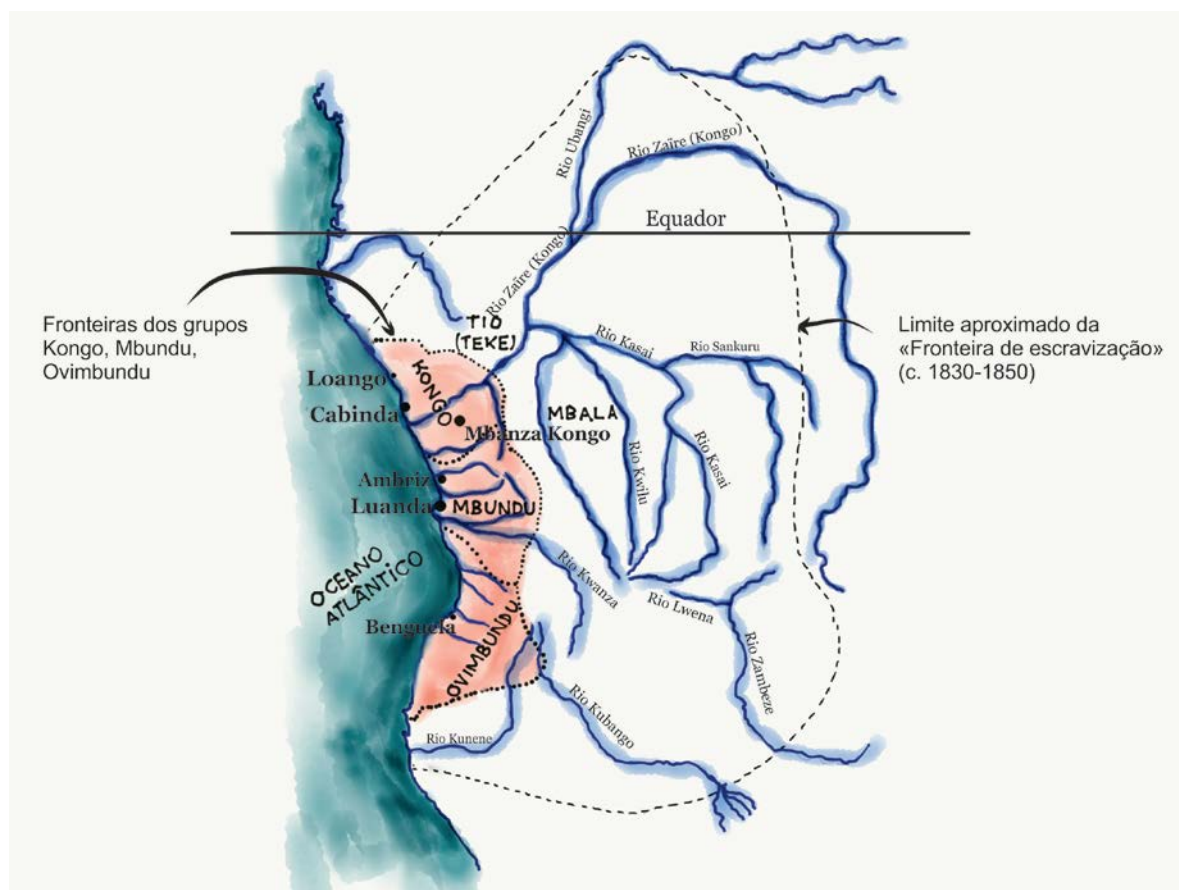


Fig. 11 – Costa da África Centro-Occidental. Limites geográficos dos macro-grupos culturais Kongo, Mbundu e Ovimbundu e “fronteira da escravização” (c.1830-1850)

(Baseado em Joseph Miller, *Way Of Death: Merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988; Harry H. Johnston, *A comparative study of the bantu and semi-bantu languages* [1919-1922]. New York: MAS Press, 1977, vol. I; e Robert W. Slenes, “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: *jongueiros cumba na senzala centro-africana*. In Gustavo Pacheco e Silvia Hunold Lara (orgs.), *Memória do jongo : as gravações históricas de Stanley J. Stein : Vassouras, 1949..* Campinas : CECULT/Folha Seca, 2007, p. 119



4

Irrigando de sangue o esqueleto do passado: sobre as fontes

Não se pode estudar uma sociedade como se estudam rochas. As pessoas têm vozes, as rochas não; as pessoas falam sobre o que bebem, o que criam e em que acreditam, as rochas não.

Estudos ocidentais de outras sociedades devem envolver uma compreensão clara de suas visões de mundo ou cosmologias. Muitos estudos sobre nações do terceiro mundo falharam a esse respeito; produzidos sem atenção às realidades cosmológicas das culturas, eles fizeram mais para criar discórdia entre povos e nações do que promover paz e compreensão mútua.²

*

Enfim, se os escravizados não eram seres anômicos, triturados até na alma pelo engenho do cativo, se tinham uma herança cultural própria e instituições, mesmo que imperfeitas, para a transmissão e recriação dessa herança, então o fato de que provinham de etnias africanas específicas torna-se importante. Torna-se, aliás, decisivo para o curso da história, se aceitarmos a ideia de que as pessoas interpretam sua experiência vivida, e tentam mudá-la, a partir de sua visão de mundo, por sua vez formada na experiência anterior; e se supusermos que é a luta entre grupos sociais – às vezes, grupos que se descobrem nesse embate como “classes”, “etnias” ou “nações” – que ergue, mantém e constantemente solapa as “estruturas” econômicas e sociais.³

Práticas religiosas são elementos comuns utilizados para rastrear experiências de africanos e seus descendentes na diáspora, como uma das formas possíveis para a criação de redes de sociabilidade, construção de identidades, resistência ao peso da escravidão, e o enfrentamento das mudanças impostas aos indivíduos no Novo Mundo. Para abordar experiências de indivíduos centro-africanos

² K. Kia Bunseki Fu-Kiau, “Foreword”. In Robert Farris Thompson, *Face of the Gods: Arts and Altars from Africa and the Americas*. New York: The Museum for African Art, 1993, p. 14

³ Robert Slenes, *Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava* (2ª ed. corrig.). Campinas: Editora da Unicamp, 2011 p. 142

e seus descendentes, é preciso levar em conta que a religião, como uma das facetas do cotidiano vivenciado por eles, diferentemente do mundo ocidental, se tratava de um fenômeno indissociável de outros setores da vida do grupo. “A tradição africana não corta a vida em fatias”, nos ensina Hampaté-Bâ.⁴ Noções como religião, saúde, arte, política eram (e são) inseparáveis e imanentes à cosmovisão dos povos centro-africanos e, por isso mesmo, devem ser pensados em conjunto quando tencionamos abordar suas experiências em solo brasileiro.

Dipesh Chakrabarty discutiu a história do trabalho no sul da Ásia, contexto em que a atividade de produção raramente é uma atividade secular, onde muitas vezes se observa a invocação da presença divina nessas atividades, através de rituais de várias naturezas, pequenos ou grandes. A História, como disciplina secular, invariavelmente ignora os sinais dessas presenças sobre-humanas, e o dilema se dá quando é necessário lidar com grupos sociais cujas práticas cotidianas são povoadas por deuses, espíritos ou forças sobrenaturais que têm, segundo a compreensão desses grupos, atuação efetiva também no mundo material. O conflito de pensamento se dá quando dois sistemas de pensamento entram em contato: o primeiro é, absolutamente e em última instância, “desencantado”; o segundo entende o mundo como um lugar onde os humanos não são os únicos agentes significativos de sua história⁵. Chakrabarty afirma que o tempo da história é “sem Deus”, contínuo e, tomando de empréstimo a definição proposta por Walter Benjamin, um tempo “vazio e homogêneo”. Para empregarmos a consciência histórica moderna, na escrita acadêmica ou fora dela, pensamos em um mundo que, do ponto de vista weberiano, já está desencantado e onde deuses, espíritos e outras formas de manifestações sobrenaturais não têm direito a reivindicar nenhuma agência em nossas narrativas.⁶

⁴ Amadou Hampaté Bâ, “A tradição viva”. In Joseph Ki-Zerbo (org), *Historia Geral da África, vol. I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010 [1981]

⁵ Na sociedade indiana, as atividades humanas são associadas à presença e agenciamento dos deuses ou espíritos, e o trabalho não escapa a esse padrão. Como exemplo, Chakrabarty cita o Hathiya Puja, ou “Adoração das ferramentas”, um festival comum realizado em fábricas no norte da Índia. O questionamento do autor reside na preocupação sobre como um historiador deve lidar com a presença do divino ou sobrenatural na história do trabalho, e nos desafios de “como traduzir esse mundo encantado em nossa desencantada prosa”, e ainda como interpretar a agência desses indivíduos como sujeitos de suas histórias onde agem deuses e espíritos. Dipesh Chakrabarty. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000, pp. 72,76.

⁶ Chakrabarty, *Provincializing Europe...*, p. 73. “Desencantamento do mundo”, termo cunhado por Weber, seria um conceito ligado à semântica religiosa, mas que também teria sua ação no campo

Continuando sua linha de raciocínio, Chakrabarty tece questionamentos sobre a noção de tempo na história: *vazio* porque funciona como um “saco sem fundo”, onde os eventos indistintamente podem ser colocados dentro; e *homogêneo* porque não é afetado por eventos particulares; eventos acontecem “no tempo”, mas não o afetam. O tempo é independente dos eventos, existe antes deles, e é encarado como parte da natureza, em um conceito newtoniano, e o tempo da ciência newtoniana não difere do tempo assumido automaticamente pelos historiadores para justificar ontologicamente seus trabalhos. O tempo pode ser cíclico (como as semanas e os séculos, por exemplo) ou linear, como o desenrolar dos anos, mas normalmente não é tratado como um sistema de convenções; antes, é algo “objetivo”, pertencente à natureza. Isso não quer dizer que historiadores não tenham clareza sobre o fato de que a consciência histórica moderna é um gênero de origem relativamente recente e sujeito a mudanças, mas o naturalismo do tempo histórico reside na crença de que tudo pode ser historicizado. Ainda que seja admitida a não-naturalidade da história, supõe-se que sempre é possível atribuir pessoas, lugares e objetos a um fluxo contínuo e natural do tempo histórico. A despeito do próprio entendimento sobre temporalidade de determinado grupo ou sociedade, um historiador sempre será capaz de produzir uma linha do tempo para o globo, no qual os eventos nas áreas X, Y e Z podem ser nomeados, não importando se alguma dessas áreas fosse habitada por povos que, como alguns diriam, não possuíam um “senso de história cronológica” antes do contato com os europeus, conservando formas distintas de memória e entendimento sobre historicidade.⁷

A base do pensamento cosmológico dos povos kongo escapa à noção de tempo linear que é, a priori, o tempo ocidental. Para esses povos, o mundo é espelhado, como se fossem montanhas ligadas pela base, mas separadas por um grande corpo de água, *Kalunga*, que é, ao mesmo tempo, ligação e barreira entre esses dois mundos. A montanha de cima é o mundo dos vivos, e a de baixo, o mundo dos mortos, e o percurso do sol acontece entre eles: quando o sol se põe no mundo dos vivos, simultaneamente nasce no mundo dos mortos. Esse movimento

científico. A “desmagificação” do âmbito religioso ocidental (especialmente no puritanismo e judaísmo) teria sido a mola propulsora para a racionalização do Ocidente Moderno. Sobre o tema, ver Antônio Flávio Pierucci, *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 146-147. Ver também Luís Antônio Cardoso, “O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre a ambiguidade e a dualidade”. *Teoria e Sociedade*, nº 16, vol. 1 (jan.-jun.), 2008.

⁷ Dipesh Chakrabarty. *Provincializing Europe...*, pp. 72-74

entre os dois mundos traduz a perenidade do homem e a circularidade do tempo, segundo a mundividência desses povos, pois a vida não tem fim, a morte é apenas uma transição, e os habitantes do mundo dos mortos continuam a ter agência no mundo dos vivos. Essa agência confere poder ao mundo dos vivos, em vários âmbitos, inclusive no mundo social e nas questões políticas, pois todo poder emana do mundo dos mortos. Na África Centro-ocidental, o exercício de poder nas relações sociais é entendido como *kindoki* (ou outros termos correlatos), que convencionalmente – mas de modo inadequado – é entendido como “feitiçaria” pelo mundo ocidental. O *kindoki* é a capacidade de manipulação do poder advindo do mundo dos mortos, e pode ser ativado para o bem ou o mal, a depender das intenções de quem o manipula. Para cientistas sociais do mundo ocidental, esse “fator religioso” poderia facilmente ser lido como algo distinto do “político” ou “social”, enquadrado apenas como “sobrevivência” de um passado primitivo, embora seja um elemento da tradição cultural centro-africana que tem se desenvolvido ao longo dos séculos.⁸

A noção do cosmo entendido como um “mundo espelhado” foi descrita por Fu-Kiau Bunseki, autor congolês que sistematizou o pensamento kongo em seus escritos; no entanto, segundo Wyatt MacGaffey, essa noção não é necessariamente explícita no pensamento kongo, mas aparece em incontáveis descrições tradicionais de relações geográficas onde tais relações constituem o espaço.⁹ Isso acontece porque visões de mundo invariavelmente são óbvias para os integrantes de determinado grupo social, e por isso mesmo não são comumente mencionadas, já que todos conhecem seus princípios fundamentais; são como representações da realidade em todos os seus aspectos visíveis e invisíveis, incluindo visões sobre a criação do mundo, sobre os tipos de seres que estão nele, sobre seu arranjo e funcionamento.

É evidente que não deva existir uma sociedade em que as representações cosmológicas formem um sistema único e fechado, concebido de maneira não contraditória e que dê conta de responder “tudo sobre tudo o mais”, nas palavras de Jan Vansina. Para um estrangeiro (e incluem-se nessa categoria os

⁸ Wyatt MacGaffey, *Kongo Political Culture: the conceptual challenge of the particular*. Indiana: Indiana University Press, 2000, p. 2

⁹ Wyatt MacGaffey, “Oral Tradition in Central Africa”. *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 7, nº 3, 1974, p. 418

historiadores, que sempre serão estrangeiros; se não necessariamente geográficos, indubitavelmente temporais), há a dificuldade adicional de compreender o impacto das visões de mundo nas tradições do grupo estudado. Um dos caminhos apontados por ele, na busca dessa compreensão, é a investigação da religiosidade do grupo, suas crenças em entidades invisíveis, e a forma com que se relacionam com elas.¹⁰

Práticas religiosas de matrizes africanas (habitualmente assim denominadas no contexto brasileiro), bem como as sociedades africanas em geral, têm na oralidade – comumente denominada *tradição oral* - a base de seus modos de produção e transmissão de conhecimento, e nesse ponto eu abro parênteses para refletir sobre o que define o termo.

Podemos entender *tradição oral* a partir de um ponto de vista mais amplo, como um modo de transmissão onde o conhecimento é disseminado e preservado de forma oral de uma geração a outra. Essa transmissão, para além da palavra falada, engloba também a cosmovisão, os costumes, a organização social e a cultura material do referido grupo. A partir da década de 1970, as tradições orais se tornaram um campo legítimo de reflexão, incluindo aí a história, tanto aquela que aborda sociedades ditas orais, como aquelas que se encontram ao sul das sociedades ocidentais.

No campo da história, Jan Vansina foi quem primeiro se dedicou a sistematizar de modo mais aprofundado seu uso na disciplina. Como historiador africanista direcionou o foco para a reflexão sobre como as sociedades africanas foram capazes de preservar a memória de seu próprio passado, e de que maneira essas tradições podem ser utilizadas como fontes pelos historiadores em geral.

Vansina considerou que as tradições orais contêm mensagens do passado que não são acessíveis continuamente, pelo fato de habitarem somente “as cabeças das pessoas”. Pensadas pelo autor como um tipo específico de fonte histórica, ocupam lugar especial precisamente por se tratarem de mensagens não escritas, cuja preservação é confiada à memória de sucessivas gerações de um grupo. São documentos do presente que incorporam mensagens do passado.¹¹

¹⁰ Jan Vansina, *Oral Tradition as History*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985, p. 133.

¹¹ Jan Vansina, *Oral Tradition...*, p. xxi.

Do ponto de vista do ofício do historiador, o que distingue a tradição oral é sua transmissão de boca em boca, atravessando um período de tempo mais longo do que a geração contemporânea em que ela é identificada, e deve ser encarada como uma série de documentos históricos sucessivos, todos desaparecidos, com exceção do último, e não precisam necessariamente ter a intenção consciente de testemunhar sobre o passado, pois testemunham a despeito de si mesmas. Essa característica, de ser “o último documento” em uma sucessão de documentos “perdidos”, faz com que a tradição seja mais do que uma fonte crua, mas sim aquilo que Vansina denominou “historiologia” sobre o passado, porque habitualmente se trata de uma interpretação desse passado, e que acumula interpretações na medida em que são transmitidas.

Essa aparente mutabilidade da tradição oral abordada como fonte se mostra como desafio para o historiador, habituado a lidar com a tangibilidade das fontes escritas, que permanecem inalteradas ao longo do tempo. Por outro lado, as tradições orais não são mais hipotéticas em relação ao passado do que a própria interpretação do historiador ao abordar suas fontes escritas; são produtos de uma reflexão contínua sobre o passado, mesmo que essa não seja uma intenção consciente, e cujo objetivo não é descobrir ou narrar o que “realmente aconteceu”, mas estabelecer o que é relevante desse tempo passado no presente.¹²

Vansina afirma que a tradição oral tem um papel muito relevante na construção do passado, em sociedades onde elas existam ou dominem os meios de transmissão de conhecimento. Ele a situa em mesmo grau de importância em relação às fontes escritas, pois ambas detêm a capacidade de transmitir mensagens do passado, que são o elemento-chave na reconstrução histórica. Ele alerta que, no caso de se lançar mão dessas fontes orais, é importante que não se crie uma relação similar à da diva e sua substituta na ópera, ou seja, “(...) quando a estrela não consegue cantar, a substituta aparece; quando a escrita falha, a tradição vem ao palco”. A tradição oral não deve ser encarada como uma fonte para a qual se recorre “por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa”, como também apontou Joseph Ki-Zerbo.¹³ Vansina argumenta que isso é um equívoco, pois onde quer que as tradições orais existam, se tratam de fontes

¹² Jan Vansina, *Oral Tradition...*, pp. 27-29, 196.

¹³ Joseph Ki-Zerbo, “Introdução geral”. In Joseph Ki-Zerbo (org), *Historia Geral da África, vol. I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010 [1981], p. xviii.

indispensáveis para o ofício do historiador, corrigindo outras perspectivas históricas, tanto quanto outras perspectivas a corrigem.¹⁴

A reflexão de Vansina estava em sintonia com as discussões que ganharam corpo nas ciências humanas a partir da década de 1970 e marcou, no campo da história, a importante discussão sobre a possibilidade de se utilizarem fontes de outras naturezas no trabalho do historiador. Esse movimento começou a tomar vulto especialmente após a publicação da coleção História Geral da África, projeto gerido pela Unesco a partir de 1964, que tinha por objetivo principal o enfoque da história da África vista e produzida a partir da perspectiva dos próprios africanos. Naquele período, muitas discussões sobre o universo oral das sociedades africanas ganharam destaque em várias disciplinas das ciências humanas, e possivelmente uma das razões para isso se vincula ao processo de independência da maioria dos países do continente, pois, a partir de então, passou a haver um interesse maior de conhecimento e revalorização de seus próprios patrimônios orais.¹⁵

Do ponto de vista metodológico, é preciso admitir que o tratamento das fontes, quando se opta por recorrer à tradição oral, é particularmente delicado. No caso do continente africano (e podemos estender essa percepção ao contexto diaspórico), Joseph Ki-Zerbo apontou que, sejam quais forem as fontes escolhidas para a reconstrução histórica de determinado evento, sejam elas escritas ou orais, é preciso que se recorra ao apoio de outras disciplinas, como a linguística e a antropologia, para haver a possibilidade de aprofundar a interpretação dos dados colhidos.¹⁶

A capacidade de ler e interpretar a diversidade de fontes disponíveis ainda é um desafio não completamente resolvido para pesquisadores de história e cultura africana. Para Kofi Anyidoho, seria necessário desenvolver um novo tipo de letramento que fosse capaz de ler e interpretar uma variedade de fontes, não somente escritas, mas também fontes criadas pelos próprios africanos, como a linguagem codificada dos tambores e da dança que são, em algumas situações, a única forma de “discurso” possível sobre determinados fenômenos. Para o autor, mesmo que sejamos capazes de “ler” o tambor e as danças, existe o desafio de

¹⁴ Jan Vansina, *Oral Tradition...*, p. 199

¹⁵ Ana Mafalda Leite, *Oralidade & escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 18

¹⁶ Joseph Ki-Zerbo, “Introdução geral”..., p. xxxvi

como traduzir, escrever e imprimir esses antigos modos de comunicação humana. Esse desafio real e desconcertante não deve ser encarado como insolúvel, mas sim um estímulo para combinar habilidades de vários campos do conhecimento. Ainda assim, o trabalho conjunto desses especialistas pode não ir muito longe se não houver a contribuição - crucial, segundo ele - de especialistas dentro da própria tradição oral.¹⁷

Finalmente, antes de abordar tradições orais como fontes históricas, é preciso também refletir sobre a grande divisa estabelecida entre a oralidade e a escrita. Vansina considerou que “(...) onde não há escrita ou quase nada, as tradições orais devem suportar o impacto da reconstrução histórica,” ainda que admita que elas não sirvam à produção historiográfica como se fossem fontes escritas, pois “escrever é um milagre tecnológico. Torna as declarações permanentes, sem perder fidelidade, mesmo que a situação de comunicação íntima seja perdida”.¹⁸ Assim, em sociedades onde a escrita é amplamente usada, esperam-se fontes de informação muito detalhadas e diversas, que permitem uma reconstrução muito detalhada do passado, ao passo que, no caso das tradições orais, não se deve esperar que as mesmas rendessem uma reconstrução completa e detalhada do passado, o que não diminui a relevância do uso dessas fontes, de maneira que não seja decepcionante que longos períodos de pesquisa produzam reconstruções não tão detalhadas quanto aquelas produzidas a partir de fontes escritas.

Vansina alerta para o erro em que se incorre, entretanto, ao se reduzir uma “civilização da palavra falada” simplesmente à ausência da escrita, perpetuando o desdém inato dos letrados pelos chamados iletrados, o que demonstra uma total ignorância sobre a natureza dessas civilizações orais¹⁹. Em nossa sociedade ocidental, existe uma visão “autônoma” sobre a escrita, encarada como “(...) uma tecnologia ou produto autossuficiente que se adapta e serve a qualquer língua e qualquer cultura”. As análises sobre a dicotomia entre a oralidade e a escrita sempre foram ancoradas na cultura escrita, ou seja, o fator preponderante observado nas

¹⁷ Kofi Anyidoho, “Beyond the printed world”. In Alice Bellagamba, Sandra Greene e Martin Klein (eds.), *African Voices on Slavery and the Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. xviii.

¹⁸ Jan Vansina, *Oral Tradition as History...*, p. 199.

¹⁹ Jan Vansina, “A Tradição oral e sua metodologia”. In Joseph Ki-Zerbo (org), *Historia Geral da África*, vol. I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010 [1981], p. 139.

práticas culturais orais era a *falta* da escrita nas culturas supostamente ágrafas. Ao tratar a oralidade como uma prática essencialmente em falta, acabou por se fixar uma não-percepção de muitos outros aspectos presentes nas práticas orais, impossíveis de serem representados na escrita: gestos, emoções, sentidos como o tato, o olfato, a visão. Essas práticas, imbuídas de uma sinestesia complexa, foram reduzidas a uma pretensa oralidade que, “(...) mais do que característica de um determinado tipo de cultura, é um produto e uma percepção grafocêntrica, vendo nas culturas ágrafas aquilo que apenas as lentes de uma cultura letrada permitiriam ver.”²⁰ Ou seja, a partir desse ponto de vista, a própria noção de “tradição oral” muitas vezes se calca apenas em relação à palavra. Ao contrário, assumo aqui a noção de tradição oral como meio de comunicação e transmissão de conhecimento de uma geração a outra, e tudo o que essa transmissão envolve: narrativas, cantos, danças, provérbios, modos de vestir, formas de culto e religiosidade, ofícios, técnicas materiais, entre outros tantos elementos. Em sintonia com a definição de Ki-Zerbo, “(...) [a tradição é um] repositório e vetor de criações socioculturais acumuladas pelos povos ditos sem escrita: um verdadeiro *museu vivo*”.²¹ A tradição oral não se resume à transmissão de narrativas ou de conhecimentos específicos, mas é geradora e formadora de um tipo particular de homem, e sua interação com um mundo “(...) concebido como um Todo onde todas as coisas interagem”, como descrita por Hampaté Bâ. Por isso mesmo, o autor a renomeou como *tradição viva*, porque é contínua e, segundo sua visão, conceitos de *tradição* e *história* são indissociáveis.²²

Sobre as fontes

Recuperar experiências e vidas de indivíduos que estiveram à margem na sociedade de um determinado período é tarefa sempre complexa. Se os indivíduos em questão forem aqueles que sofreram o peso da escravidão, africanos ou seus descendentes, a dificuldade se amplia. Durante centenas de anos homens, mulheres e crianças foram transportados à força para longe de suas terras, submetidos à

²⁰ Lynn Mario Trindade Menezes de Souza, “Para uma ecologia da escrita indígena: a escrita multimodal kaxinawá”. In Inês Signorini (org.), *Investigando a relação Oral/Escrito e as teorias do letramento*. Campinas: Mercado de Letras, 2001, pp. 167-192, pp. 167, 170

²¹ Ki-Zerbo, “Introdução geral...”, p. xxxix.

²² Amadou Hampaté-Bâ, “A tradição viva”. In Joseph Ki-Zerbo (org.), *Historia Geral da África...* pp. 169, 184, 189.

violência da escravidão, e sobre suas vidas, vontades, ideias, pouco ou quase nada restou nos documentos – os maiores indícios desse período cruento se encontram com muito mais força nas mentes e corações daqueles que ainda sentem os efeitos da escravidão como uma ferida viva; “Escravidão é a ferida viva sob uma colcha de retalhos de cicatrizes. Muito tempo se passou, todavia nações inteiras choram, às vezes suavemente, às vezes duramente, e muitas vezes sem saber por que...”, disse Kwadwo Opoku-Agyemang.²³

Segundo Kofi Anyidoho, é necessário revisar noções preferidas de reconstrução e documentação histórica quando se quer abordar a história da escravidão e seus desdobramentos. Para o autor, os mais envolventes registros da lembrança da experiência da escravidão não foram encontrados nos arquivos, mas nas mentes e corações daqueles a quem a lembrança da escravidão ainda é viva; os vestígios estão na linguagem muitas vezes enigmáticas dos cantos infantis, nas vestimentas, nas relíquias de divindades ancestrais.²⁴

O cabedal de fontes possíveis de serem acessadas no universo dos provérbios, das canções, ou da cultura material de determinado grupo não costumam apresentar, necessariamente, feitos ou eventos históricos, mas muitas vezes são depositários da forma como determinadas experiências, modos de pensar e imagens relativas ao passado persistiram na memória do grupo, e o desafio consiste justamente em perscrutar, nessas fontes de naturezas distintas, aquilo que o documento escrito não foi capaz de registrar. Essas fontes, segundo Vansina, são confiáveis precisamente porque, mesmo que não tenham a intenção de testemunhar sobre o passado, são contribuições inconscientes e testemunham a despeito de si mesmas.²⁵ São “documentos do presente” que também incorporam uma mensagem do passado, e essa dualidade, ele reconhece, pode causar algum desconcerto aos historiadores, acostumados ao conforto de lidar com fontes escritas. Lidar com esses dados enquanto fontes históricas é, portanto, um desafio. Como bem apontado por David Henige, a ironia consiste no fato de que, embora o “pão com manteiga” da investigação histórica seja discernir e explicar mudanças, os historiadores não conseguem tolerar a possibilidade de mudanças indetermináveis em suas próprias

²³ Kwadwo Opoku-Agyemang. *Cape Coast Castle: a collection of poems*. Accra: Afram Publications, 1996, p. 1.

²⁴ Kofi Anyidoho, “Beyond the printed world”..., p.xvii.

²⁵ Jan Vansina, *Oral tradition*..., pp. 27-28.

fontes. Para eles, provavelmente a “orgulhosa superioridade da palavra escrita” se deve menos à crença de que, de alguma forma, a capacidade de escrever aumenta a capacidade de perceber e registrar a “verdade”, do que ao fato de que, “certa” ou “errada”, a palavra escrita permanece confortavelmente imutável ao longo do tempo, mesmo que a capacidade de interpretá-la mude com frequência.²⁶

Reconstruir um passado histórico de indivíduos escravizados e seus descendentes na diáspora se trata de uma tarefa muita vezes difícil: sentimentos, sofrimentos e esperanças, pequenas alegrias da vida cotidiana desapareceram dos registros. Novas sociedades surgiram, com um profundo efeito tanto sobre as sociedades receptoras quanto sobre as comunidades de escravizados, mas tentar acessar o ponto de vista dos escravizados e seus descendentes, se tomarmos apenas os documentos escritos disponíveis para tal feito, pode ser muitas vezes frustrante e de alcance limitado, pois aqueles que detinham a capacidade de deixar registros escritos raramente se interessariam por comentar mais amiúde a cultura, os costumes e ações dos escravizados, além de não serem capazes sequer de compreender mundividências tão distintas das suas próprias. No que se refere às práticas ditas religiosas, tanto pior, porque o único interesse possível em relação a elas seria a condenação, fosse das autoridades religiosas, da força policial ou da sociedade em geral. É possível, evidentemente, acessar essas práticas através de documentação escrita, produzida por pessoas contrárias às elas, como autoridades religiosas, legais, periodistas, intelectuais. Nesses casos, a leitura a contrapelo das visões enviesadas e repletas de etnocentrismo e preconceito em relação àquilo que elas não eram capazes de compreender pode render muitos bons frutos na reconstrução histórica.

No caso específico do culto a caboclo, por outro lado, existem vastos depositários de informação sobre a experiência das comunidades da atualidade que se dedicam a ele, pautados pela tradição oral que, por sua vez, embora nem sempre seja lembrada e transmitida com a intenção de evocar conteúdos históricos, pode ser abordada como fonte que testemunha sobre as formas de condução de suas redes de sociabilidade, suas ideologias, o entendimento sobre a formação dos indivíduos e, como pano de fundo, a própria cosmovisão do grupo estudado. Para

²⁶ David Henige, Oral, but Oral What? The nomenclatures of Orality and their Implications (Simpósio). *Oral Tradition*, 3(1-2), 1988, pp.229-238, p.233

que o culto aconteça, é necessário que todos os envolvidos compartilhem um arcabouço comum de conhecimento sobre os significados presentes na experiência de culto, e isso é facilmente observável, por exemplo, por uma pessoa externa à comunidade, que certamente se sentiria “perdida” diante da profusão de elementos inerentes ao rito. No caso da presente pesquisa, minha experiência participante ao longo de 28 anos de uma comunidade angola-kongo foi fundamental para acessar e interpretar esses depositários.

Canções, altares e seus objetos, danças, a iconografia do culto, o léxico, entre outros, são elementos importantes na formação desse depositário. Normalmente, esses repertórios tendem a ser abordados como relevantes apenas para o tempo presente, mas contém um grande potencial para revelar o passado. Muitas vezes, conseguem preservar como poucas outras fontes os próprios pensamentos e memórias dos antepassados do grupo, que passaram pela experiência da escravidão. Essas *fontes tradicionais* (em contraposição às convencionais fontes escritas) testemunham sobre um legado que continua vivo e ativo no tempo presente, desvelando a forma com que imagens, modos de pensar ou reagir às circunstâncias vividas em séculos de escravidão persistiram no imaginário do grupo, bem como indicam maneiras com que essas memórias se perpetuaram.

Pensando no contexto da diáspora africana, a tradição oral se presta como um depositário de possíveis fontes para perscrutar experiências de africanos e seus descendentes no Novo Mundo. Apesar de comumente ser denominada “oral”, a tradição engloba a transmissão de conhecimentos que ultrapassam as fronteiras da palavra, e é com essa dimensão que trataremos as fontes que serão apresentadas nos capítulos seguintes.



**“Bandeira branca eu trago do pai forte”:
Tempo caboclo**

Bandeira branca eu trago do pai forte
Trago no peito uma estrela brilhante
Deus vos salve esta casa santa
E a espada de um grande guerreiro¹



(...) Para essa turba de ignorantes papalvos, não há mal algum, moral ou físico, que não possa desaparecer à influência das ervas misturadas com azeite; e assim é que apenas sentem uma dorzinha de cabeça ou lhes aflige um incômodo qualquer, correm a prostrar-se aos pés dos abalauês besuntados de sangue de galináceas, eretos nos pagés. A mor parte desses está disseminada nos bairros próximos da cidade, havendo lugares em que se encontram mais de dois. Na estrada das Boiadas, por exemplo, existem uns três desses antros de corrupção. Por muito tempo estive ali na berra o candomblé, denominado de caboclo, de um tal Bernardino, por morte do qual passou o terreiro à propriedade de Manuel, vulgo Maneta, um indivíduo que passa o tempo, que podia aproveitar em um trabalho dignificante, a cevar a ociosidade, que lhe proporciona o seu papel de intérprete de santos, curador de malefícios, proporcionador de ventura.²

Domingo, 2 de julho de 1905. A octogenária festa que comemorava a entrada do Exército Libertador na cidade do Salvador corria animada, e mais uma vez o cortejo festivo refazia o percurso das tropas, saindo do pavilhão da Lapinha rumo ao Largo de Santo Antônio, preparado para receber os

¹ Ponto de caboclo, domínio popular.

² Diário de notícias, 9 de maio de 1905

emblemas da liberdade, símbolos da emancipação política da Bahia. Bandas filarmônicas, delegados e comissários, um esquadrão da cavalaria policial empunhando lanças com flâmulas nacionais, todos acompanhavam os carros do caboclo e da cabocla, figuras principais do préstito, conduzidos pelo corpo de bombeiros.³ É provável que, naquele domingo, os moradores de Santo Antônio Além do Carmo tenham se postado em suas janelas para apreciar o cortejo e, quem sabe, jogado flores e dado vivas ao caboclo, como era de costume nessas ocasiões. Alguns mais cuidadosos, talvez, tivessem estendido colchas nas janelas, para ajudar a tornar mais bonitas as ruas por onde passaria o préstito. E, mais possivelmente ainda, nenhum daqueles moradores se lembrava, naquele momento, de outro “préstito” que passou por aquelas mesmas ruas em uma manhã como aquela, dois meses antes.

No domingo de 7 de maio, o subcomissário do primeiro distrito de Santo Antônio, capitão José Estanislau Bahia, saiu acompanhado pelo escrivão Esmeraldo Sutel e pelo inspetor geral Amâncio Bacelar para investigar o caso de uma moça de família que havia supostamente enlouquecido em função de uma beberagem oferecida a ela em uma roça de candomblé. Com o auxílio das forças da cavalaria e infantaria da polícia, o subcomissário se dirigiu à Estrada das Boiadas, conhecida àquela altura como um “antro de corrupção”, no que se referia aos cultos africanos, já que era um local sabidamente ocupado por terreiros. Para aproveitar a viagem, chegando ao local o capitão Estanislau resolveu dar cerco a outro terreiro, vizinho do primeiro, e assim foram invadidos pelas forças policiais os terreiros do *pajé* Manuel Maneta e de Hortênsia de tal. Sobre a segunda, sabemos apenas que escapou de ser levada presa, pois foi acometida por um “ataque de nervos”; sobre o primeiro, sabe-se que fugiu antes que pudesse ser rendido.⁴ Manuel, pai de um candomblé de caboclo⁵, chefiava o terreiro que pertencia anteriormente a tal Bernardino.

O resultado do cerco foi a prisão de diversas pessoas e um arsenal de elementos de culto: “ (...) contas, cajados, búzios, um vaso com uma bebida a que

³ Correio do Brasil, 3 de julho de 1905

⁴ Diário de Notícias, 9 de maio de 1905. Citado por Nina Rodrigues, em *Os Africanos no Brasil* [1905/1933]. Madras Editora, 2008, pp. 221, 224, 225.

⁵ Não é possível saber com certeza se o terreiro de Manuel Maneta se tratava de um candomblé de caboclo ou Angola-Kongo. Essa confusão acontecia com facilidade entre as duas modalidades de culto, uma vez que o fato de cultuar divindades caboclas não determinava a rigor que se tratasse de fato de um candomblé de caboclo; apenas temos indícios de que se tratava, efetivamente, de um candomblé com heranças centro-africanas.

dão o nome de *jurema*, pós de diversas qualidades, perus, dois galos brancos, duas cabras, etc. (...). Além desses itens, também foi apreendida uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, que no terreiro se encontrava “cercada de pratos de azeite”.

Levar o montante das apreensões não devia ser tarefa das mais fáceis, mas encontrou-se um método curioso para levar a cabo o feito: os próprios indivíduos rendidos pela polícia carregaram os objetos, encenando uma estranha procissão. À frente, alguém empunhava uma bandeira branca, ornada de penas e pés de galinha, búzios, obis e orobôs⁶. Os demais, como acólitos, o seguiam, carregando atabaques de vários tamanhos, agogôs⁷ e toda sorte de objetos de culto. Atrás desse préstito no mínimo inusitado, vinham as forças da cavalaria e infantaria da polícia, como que escoltando a procissão improvisada, percorrendo as ruas do Santo Antônio, submetida à chacota dos transeuntes e moradores que acompanhavam o préstito de suas janelas, ao longo do trajeto, até que todos fossem recolhidos à estação policial do distrito. As pessoas que troçaram dos cultuadores de caboclos naquela manhã, talvez, tenham sido as mesmas que aclamaram a passagem do “outro” caboclo, aquele vencedor, que pisava a tirania portuguesa empunhando sua lança, no domingo do Dois de Julho.

O cerco chefiado pelo subcomissário Estanislau Bahia aos terreiros de Manuel Maneta e Hortênsia aconteceu enquanto Nina Rodrigues escrevia sua obra “Os africanos no Brasil”. Sua intenção, ao reproduzir a notícia sobre a ação policial, ao lado de outras que aconteceram no mesmo período, era denunciar a truculência e a perseguição desmedida, impingidas aos terreiros de religiões de matrizes africanas. Infelizmente, não foi possível saber sobre a sucessão dos fatos, e nem o que aconteceu com os companheiros de Manuel Maneta. Sobre a moça supostamente enlouquecida, causa da execução do cerco, soube-se apenas que se chamava Eudóxia e que frequentava o candomblé de uma tal Marcolina, na Cidade da Palha, no segundo distrito de Santo Antônio e que, portanto, nada tinha a ver com os terreiros pilhados pelo capitão Bahia.

⁶ Obi (*Kola acuminata*) e Orogbo (*Garcinia kola*) são espécies de castanhas ou nozes originárias da zona tropical do continente africano, e largamente utilizadas nos cultos de matrizes africanas nas Américas.

⁷ Instrumento musical percussivo, composto por uma ou mais campânulas de metal, unidas por um arco do mesmo material, e percutido com uma vareta. Também chamado de gan, é instrumento de uso extenso nos candomblés e em outras manifestações musicais de matrizes africanas no Brasil.

Essa fonte, longe de ser inédita, dá mostras sobre a desfaçatez e a arbitrariedade das forças policiais junto aos candomblés do início do século XX. Por outro lado, também nos traz algumas pistas sobre sensibilidades centro-africanas presentes no terreiro dirigido por Manuel Maneta, se detivermos o olhar no montante de apreensões realizadas pelo cerco de Estanislau Bahia, conduzido à guisa de procissão religiosa pelas ruas do Santo Antônio Além do Carmo.

A bandeira branca que conduzia a charola certamente não foi apreendida ao acaso. Podemos imaginar que ela tenha sido encontrada logo à entrada do terreiro de Manuel Maneta, e é também possível que ela fosse um indicador de que ali operava um templo religioso de herança centro-africana, pois pelo menos desde o primeiro quartel do século XX este já era um símbolo bem conhecido nos terreiros de nação Angola, e vinculado ao culto ao nkisi Tempo (também conhecido por Dembo, Indembo, Dembua, Tembu, Quitempo, Quitembu, Quitembe, Quindembo, Tempo dia Banganga, Tempo dia Muringanga, Muílo, entre outras denominações), divindade que, na diáspora, rege os ciclos de vida e morte, as estações do ano, os ciclos de plantio e colheita, o tempo cronológico e meteorológico.

Tempo nkisi

Para compreender o conceito de nkisi⁸ no candomblé, vejamos inicialmente qual a sua definição na cultura centro africana: no Kongo, *nkisi* pode ser definido como um receptáculo, altar ou relicário, que contém em si as forças da natureza ali representadas, através da composição de vários ingredientes preparados pelo *nganga*, o sacerdote curandeiro tradicional. A definição de Luc de Heusch para o *bwanga* (noção similar ao nkisi, entre povo baluba) afirma que são espíritos dos mortos (ou seres vindos do mundo dos mortos, o “outro mundo”) capturados metonimicamente em uma “armadilha” metafórica.⁹ Na interpretação do antropólogo Wyatt MacGaffey, essa corrente metonímica liga o uso presente do nkisi no ritual à sua fundação mítica no passado e ao espírito que o empodera, e os

⁸ Opto pela grafia *nkisi* (*minkisi* no plural) para referenciar as divindades cultuadas no candomblé, e não a forma aportuguesada “inquice”, porque no contexto atual dos terreiros Angola-Kongo, quando se recorre à escrita, comumente são utilizadas grafias mais aproximadas das convenções usadas para as línguas bantu, para palavras reconhecidamente originárias das línguas kimbundu e kikongo. Formas diferentes podem ocorrer ao longo do texto em citações, quando opto por manter as eventuais variedades na escrita do termo.

⁹ Luc de Heusch, *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat* (vol. 1). Paris: Gallimard, 1972, p.182.

componentes metafóricos (contidos nos preparados feitos pelo nganga) expressam as relações sociais presentes, mediadas pelo nkisi, e o tipo de efeito que se espera que produza.¹⁰ O tipo de forças sobrenaturais que são “capturadas” nesses receptáculos varia, segundo o entendimento dos vários grupos étnicos no Kongo, podendo se referir a forças da natureza e seus elementos, espíritos de mortos capturados pelos vivos, ou mesmo o espírito de um antigo membro do clã.¹¹

Esses receptáculos sagrados podem ser colocados em altares de várias naturezas – desde galpões provisórios que servem como espaço privado para abrigar um nkisi, até as vigas de uma casa. Eventualmente, em uma sessão de cura, por exemplo, o nganga pode carregar consigo o nkisi, retirando-o de seu altar e levando-o para o centro da aldeia, onde a imagem ou receptáculo recebem honrarias com cantos e danças. A própria noção de “altar” no universo Kongo é de difícil definição pois, para além das construções que abrigam objetos sagrados, outras categorias de altares podem existir. Rochas de formas incomuns, lagoas e poços de água, troncos de formação não usual, cavernas, locais diferenciados no meio da floresta, são concebidos pelos povos Kongo como possíveis altares naturais, já que são vistos como manifestações dos poderosos espíritos tutelares denominados *simbi* (pl. *bisimbi*), ambientes próprios para fazer a ligação com o outro mundo. Quando um nganga estremece (em transe) diante de uma lagoa ou de um receptáculo de *nkisi*, ele próprio “se torna” um altar.¹²

No Brasil, os minkisi são entendidos como forças da natureza, e Tempo é um nkisi, cujo emblema ritual maior é a “Bandeira de Tempo” (como é denominada), importante símbolo identitário dos candomblés de Nação Angola-Congo. Branca, içada geralmente por um mastro feito de bambu, muitas vezes pode ser vista à distância, mesmo fora do espaço do terreiro, e para o povo de santo é um indicador de que aquele espaço é dedicado a um culto de matrizes bantas (embora o uso da bandeira de Tempo tenha se estendido a terreiros de outras nações). É substituída anualmente, em um ritual que envolve sacrifícios propiciatórios, cantos, danças e alimentação comunitária, quando os animais imolados são limpos e assados em

¹⁰ Wyatt MacGaffey, *Kongo Political Culture: the conceptual challenge of the particular*. Indiana: Indiana University Press, 2000, p. 84.

¹¹ Mulinda Habi Buganza. "Le nkisi dans la tradition woyo du Bas-Zaïre." *Systèmes de pensée en Afrique noire* nº 8 (revista online) [1985] 2013, p. 202. Disponível em <http://journals.openedition.org/span/1070> (acesso em maio/2014)

¹² Robert Farris Thompson, *Face of the Gods: Arts and Altars from Africa and the Americas*. New York: The Museum for African Art, 1993 p. 48.

fogo de brasa e distribuídos entre os presentes, juntamente com outras comidas sacralizadas, que também são depositadas ao redor de seu *assentamento*.¹³ Acompanhando as comidas votivas, também é oferecida a *meladinha*, bebida preparada com cana de açúcar, aguardente, mel, rapadura, folhas, entre outros ingredientes, e é compartilhada com os presentes¹⁴. Em alguns terreiros, a própria divindade se faz presente, quando existe algum adepto apto a recebê-lo em transe. Esse ritual, que pode variar seu calendário de acordo com o costume local de cada terreiro, comumente acontece no mês de agosto, em referência à data dedicada a São Lourenço, santo católico sincretizado com o nkisi Tempo que é homenageado no dia 10.¹⁵

Donald Pierson, em sua obra *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia* (1942) observou que “[...] candomblés conhecidos como Congo ou Angola, onde se fala um dialeto bantu, [...] Luanda e Benguela se tornaram lugares sagrados e [...] *Tempo* e o chefe angola *Kissimbe* são importantes objetos de culto”(itálicos meus).¹⁶ É possível que Pierson estivesse se referindo ao nkisi Tempo cultuado no Terreiro Bate Folha, Manso Bandukenke, na Mata Escura do Retiro, em Salvador, já que, àquela altura o líder do terreiro, Manoel Bernardino da Paixão, gozava de prestígio como pai de santo e provavelmente realizava a festa de Tempo com regularidade. Há quem afirme que Tata Bernardino fora informante de Pierson, embora não tenha sido encontrada, até o momento, documentação que confirme esse vínculo.¹⁷ Podemos imaginar, no entanto, que a festa de Tempo foi digna da atenção do sociólogo, a ponto de citar o homenageado em seus escritos, em um tempo onde os candomblés Angola Kongo não eram exatamente o foco dos

¹³ *Assentamento* é a denominação dada ao conjunto de objetos rituais sacralizados que servem como altar para o culto às divindades do candomblé. Discorrei sobre os assentamentos adiante.

¹⁴ Veridiana Silva Machado, *O cajado de Lemba: o tempo no candomblé de nação Angola*. Dissertação de mestrado. Ribeirão Preto: Universidade de São Paulo, 2015, pp. 73, 79.

¹⁵ Sobre a descrição da festa de Tempo, ver Veridiana Silva Machado, *O cajado de Lemba...*, passim, e Marlon Marcos Vieira Passos, *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de candomblé*. Tese de Doutorado. UFBA, 2017, pp. 147-152.

¹⁶ Donald Pierson, *Branços e pretos na Bahia. Estudo de contato racial*. Companhia Editora Nacional, 1945, p. 338. Sobre o chamado “chefe Kissimbe”, provavelmente Pierson se referia à manifestação de um nkisi cultuado no candomblé angola, ligado à água doce – assim como os espíritos tutelares *simbi*, pl. *bisimbi*, como vimos anteriormente.

¹⁷ Vagner Gonçalves dos Santos faz essa afirmação em *O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2006, p. 83. Erivaldo Nunes, em tese sobre o Terreiro do Bate Folha, assinala não ter encontrado documentação no acervo de Pierson que sustente essa afirmação. Erivaldo Sales Nunes, *Contribuição para a história do Candomblé Congo- Angola na Bahia: o terreiro de Bernardino do Bate Folha* (1916 – 1946). Tese de doutorado. UFBA: Programa de Pós-graduação em História, 2017, p. 278.

pesquisadores de então. A festa de Tempo é até hoje uma das mais concorridas no calendário litúrgico da comunidade, desde os primeiros tempos de atividade da casa.

Manoel Bernardino da Paixão fundou o terreiro do Bate Folha em 1916, um dos primeiros terreiros de nação Angola-Kongo ainda em funcionamento na Bahia. Segundo a tradição oral, afirma-se que Seu Bernardino, também conhecido com Ampumandezu (nome iniciático), nasceu no recôncavo baiano em 1892¹⁸, e foi iniciado por Manuel Nkosi, um muxicongo, possivelmente entre 1906 e 1907¹⁹. Segundo o atual dirigente do Bate Folha Cícero Rodrigues Franco Lima, ou Tata Muguanxi, Manuel Nkosi morava em uma ilha da região, e Bernardino ia para lá regularmente a fim de iniciar-se nas práticas religiosas daquele pai congo.²⁰

Com o falecimento de Manuel Nkosi, em 1910, Bernardino então se dirigiu ao terreiro de Maria Genoveva do Bonfim, conhecida como Maria Neném ou Tuenda dia Nzambi, fundadora do terreiro Tombensi, para ser submetido ao rito de *tirar a mão de Vumbe*, ou seja, *tirar da cabeça* a energia do antigo pai falecido. Maria Neném fora iniciada pelo angolano Roberto Barros Reis, conhecido como Tata Kinunga.

Observando o percurso de formação de Bernardino, podemos inferir que as práticas adotadas em seu terreiro advinham de dois líderes religiosos centro-africanos, direta ou indiretamente. Dentre essas práticas, o culto à divindade Tempo merece destaque. De acordo com relatos de integrantes do terreiro Bate Folha, Bernardino entrava em transe, além de seus minkisi chamados “de cabeça” (que eram Bamburucema e Lemba²¹), também com Tempo, e os caboclos Laje Grande e Unzecaí.²²

¹⁸ Erivaldo Sales Nunes, *Contribuição para a história do Candomblé...*, p. 248

¹⁹ Segundo Joselito Evaristo Conceição (Tata Taua), memorialista e dirigente da COBANTU Confederação das Tradições e Culturas Bantu no Brasil (comunicação pessoal). No entanto, o ano de iniciação de Bernardino não é consenso. Tata Muguanxi (atual dirigente do terreiro Bate Folha) relata que Bernardino pode ter sido iniciado entre os 5 e 7 anos de idade – portanto, ainda no Sec. XIX, entre 1897 e 1899. Cf. Erivaldo Nunes, *Contribuição para a história do Candomblé...*, p. 258

²⁰ “É essa a história que ouvimos falar. Saindo de Santo Amaro, Bernardino ia para uma ilha que ficava nas proximidades de lá. O pai Congo N’kosi morava nessa ilha. Eu não sei se Bernardino nasceu em Santo Amaro. Sabemos que a feitura de Bernardino no Congo foi assim. Ele inicia-se nas práticas congo e o angola vem depois com Maria Nenê. O Bate Folha é um Terreiro Congo-Angola.” – Tata Muguanxi, em relato concedido a Erivaldo Nunes, *Contribuição para a história do Candomblé...*, p. 244.

²¹ Nos candomblés de tradição angola-kongo, Bamburucema é nkisi feminina que rege os ventos, as tempestades, os raios e os espíritos desencarnados. Lemba é o nkisi da criação, do ar e da sabedoria.

²² Erivaldo Nunes, *Contribuição para a história do Candomblé...*, pp. 202, 321.

Bernardino era muito procurado por pessoas que buscavam orientações para a vida cotidiana. Além do jogo de búzios, uma das ocasiões em que isso acontecia era justamente na festa de Tempo, quando a própria divindade, manifestada no corpo de Bernardino, dava conselhos, prescrevia ebós²³, e auxiliava a quem o solicitasse. Uma integrante do terreiro narrou que, nessas situações, o nkisi Tempo determinava que as pessoas comprassem um metro de madraço²⁴ e passassem pelo corpo, depositando então esses pedaços de tecido ao pé de seu assentamento.²⁵ O sentido desse procedimento, dentro da lógica ritualística do candomblé, pode ser lido como uma forma de purificar o corpo de más vibrações, além de carregar também um pouco da “essência” do indivíduo, que ficaria simbolicamente ao pé de Tempo, ou seja, sob seus cuidados. No Tumbensi de mãe Zulmira, outro terreiro de Nação Angola Kongo em Salvador, prática semelhante ocorre na festa anual da divindade, quando as pessoas presentes devem escrever, em tiras de tecido branco, pedidos ou agradecimentos ao nkisi que são posteriormente amarradas nos galhos da árvore de Tempo. Assim como a bandeira, as faixas de tecido que foram amarradas no ano anterior devem ser renovadas, trocadas então pelas novas tiras que contém os pedidos ou agradecimentos de seus seguidores.²⁶

A dinâmica do culto a Tempo nos candomblés Angola Congo é diferenciada, no sentido de que, muitas vezes, a divindade é tomada como um conselheiro, alguém que interfere diretamente no cotidiano das pessoas e onde o contato se dá de forma direta, ou seja, diferente das outras divindades que não se manifestam usualmente em conversas com os indivíduos. Nas situações em que ele se faz presente, dá orientações, conselhos, esclarece desentendimentos entre os membros da comunidade, e põe fim em conflitos. Mãe Zulmira narra que, sempre que Tempo “aparece” no terreiro (ou seja, as vezes em que ele a toma em transe), ele resolve desavenças no grupo, comuns à vida em comunidade:

²³ Ebó é qualquer oferenda realizada com o intuito de equilibrar a força vital do indivíduo que a oferta, em todos os campos da vida. Sua composição depende diretamente da função a que se destina, bem como da divindade a quem se oferece o ebó. Existem ebós para todos os fins, e podem ter variadas formas, desde os mais simples até os mais complexos.

²⁴ Tecido fino de algodão, branco, também chamado morim. O mesmo tecido é comumente usado para a confecção da bandeira de Tempo.

²⁵ Conforme relato de Dona Rita a Erivaldo Nunes, *Contribuição para a história do Candomblé...*, p. 201.

²⁶ Veridiana Silva Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 87, e Marlon Marcos Vieira Passos, *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória...*, p. 149.

“(...) As pessoas junto sempre tem uma desavença, uma conversa, um aborrecimento... então, sempre quando ele vinha eu já sabia... amanhã vou saber das novidades... aí ele botava tudo em prato limpo, aí né... puxava... ficava tudo abafado, abafado, abafado... quando chegava dia 10. No dia 11 as makotas²⁷ me contava que ele desbaratou aquilo com fulana, desbaratou com ciclana, desbaratou outro é... na família de cada um... e esses não era só o pessoa da casa... as visita mermo... ele dizia tudo, explicava, deixava determinado pra eu fazer pra aquela pessoa.”²⁸

Kota Sinavulo²⁹ afirma que tem um apreço diferente pelo nkisi Tempo, a quem considera como “(...) uma luz que você pode se apegar quando precisa. É como se fosse um amigo, como uma pessoa... como se ele fosse vivo de carne e osso como se fosse meu pai”.³⁰ Essa relação de proximidade com a divindade remete a uma das definições de nkisi no Kongo, relatada por Nsemi Nsaki, informante de Karl Laman, ao afirmar que “(...) um nkisi é também um companheiro escolhido, em quem todas as pessoas encontram confiança. É um esconderijo para a alma das pessoas, para manter e compor a vida, de modo a preservá-la”.³¹

Sobre a natureza deste nkisi, seus devotos habitualmente o comparam metaforicamente ao vento, por seu caráter mutável e imprevisível.³² Mãe Creuza, uma filha de Tempo, narra que, na infância, estava brincando com as crianças do terreiro Tanuri Junsara³³. A brincadeira consistia em imitar o transe dos minkisi, mas quando as crianças imitaram Tempo uma ventania tomou conta do terreiro, batendo portas, quebrando coisas, e elas começaram a gritar, assustadas. Naquele momento, a menina Creuza *virou no santo*³⁴. A explicação dada às crianças por

²⁷ Makotas, nos candomblés angola-kongo, são as sacerdotisas que não entram em transe, assessoras diretas dos pais e mães de santo nas mais variadas funções do terreiro. As *kotas*, por sua vez, são as filhas mais velhas da casa que são “rodantes”, ou seja, as que têm a capacidade de entrar em transe. Do kikongo *kóta* (pl. *makóta*), quem é grande, mais velho (lit. “o que nasceu primeiro”); por extensão, irmão mais velho.

²⁸ Mãe Zulmira em relato concedido a Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 99.

²⁹ Kota Sinavulo, cujo nome civil é Clidelcina Conceição, foi iniciada por Marieta Beuí, no terreiro Tumbensi, em Lauro de Freitas. Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 69.

³⁰ Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 98.

³¹ John Janzen e Wyatt Mac Gaffey, *An anthology of Kongo religion: Primary texts from Lower Zaïre* n^o5. University of Kansas, 1974..., p. 35

³² Valéria Amin, *Águas de angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do sul da Bahia*. Tese de Doutorado. UFBA, 2013

³³ Terreiro situado no Engenho Velho da Federação, de tradição angola-kongo, fundado por mãe Bebé (Elizabeth Santos da Hora) em 1955.

³⁴ *Virar no santo*: entrar em transe, quando se manifesta o nkisi.

uma pessoa mais velha é que Tempo, que não é dado a brincadeiras, não tinha a medida das coisas, e por isso o vento furioso se abateu sobre as crianças.³⁵

Para Nengua Iraildes,

“(...) ele é um vento... é esse vento que a gente vê tá ventando todos os lados... é ele mesmo. E eu vejo, todos são fortes, mas igual a Tempo que ninguém vê ele... vê ele sim... manifestado na pessoa, mas o que você vai dizer... que você viu o tempo? Na rua?”³⁶

Mas o vento também pode ser pensado metaforicamente como as manifestações de outras divindades ou ancestrais, também consideradas como “ventos”.³⁷ Nengua Iraildes afirma: “(...) devo minha vida a esses ventos... (...) amor a esses ventos, eu tenho muito.” Por “ventos”, ela se referia aos minkisi e aos caboclos. Makota Itana reitera essa noção, relacionando outros minkisi diretamente com o nkisi Tempo:

(...) Se você ver, se você olhar assim os outros nkisi rodar é Tempo... que é o vento... só com denominação diferente. (...) Por exemplo, Xangô, Iansã... todos não são o vento? O vento vem de onde? Do Tempo? Ahn? Tudo sai dele, vem dele... veja se não... você olhando bem... todos os nkisi é um vento. Quem é o vento? É Tempo!³⁸

Mam’etu Mutalele pondera que Kitembu é o ar que permeia o espaço onde vivem todos os seres. “O vento é o ar em movimento... É o vento que varia,

³⁵ Cleusa Moreira Santos, Kitemburê, iniciada no terreiro Jingê Junsara por Joana Voga, Jaminajô. Joana, por sua vez, foi iniciada por Tata Ciriaco (Manuel Ciriaco de Jesus), Nlundiamungongo, fundador do terreiro Tumba Junsara (1919). Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, pp. 70, 111.

³⁶ Iraildes Maria da Cunha, Nengua Mesoaji, líder do terreiro Ntumbensara, foi iniciada pela Nengua Deré Lubidi, Maria José de Jesus, que por sua vez foi iniciada por Manuel Rodrigues do Nascimento, Tata Kambambe, fundador do terreiro Tumba Junsara (1919) juntamente com Manuel Ciriaco de Jesus, Nlundiamungongo. Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, pp. 68, 110.

³⁷ Laura de Mello e Souza fez referência a uma calunduzeira em Minas Gerais, de nome Maria Canga, que em 1743 fazia adivinhações, e ganhava algum ouro com isso: “(...) Inventava uma dança de batuque, no meio da qual entrava a sair-lhe da cabeça uma coisa, a que se chama *vento*, e entrava a adivinhar o que queria” (itálico meu). Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986 pp. 265-266.

³⁸ Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 112.

não o ar”, ela afirma. Logo, o elemento da natureza a que se refere essa divindade, em seu entendimento, é o ar, e o vento traduz sua mutabilidade.³⁹

A interpretação de que o nkisi Tempo tem relação com o vento por sua mutabilidade é possivelmente recente, mas encontram-se referências ao mundo dos espíritos e ancestrais em cultos africanos no Brasil desde os tempos coloniais. Referências aos ventos aparecem em fontes eclesiásticas dos processos da Inquisição no Brasil, os chamados “ventos de adivinhar”. Durante a experiência da possessão, calunduzeiros em Minas Gerais como Luzia Pinta e outros, recebiam “ventos” relacionados a entes do outro mundo, que lhes auxiliavam no ofício da adivinhação, revelando a origem das doenças dos indivíduos atendidos curandeiros e a forma de curá-los.⁴⁰ Em 1723, uma calundzeira de nome Maria Conga fora denunciada, pois “(...) costumava adivinhar o que com ela se consultava, para o que inventava uma dança de batuques, no meio da qual entrava a sair-lhe da cabeça uma coisa, a que chamavam vento, e entravam a adivinhar o que queria”.⁴¹ Esses “ventos” provavelmente estavam enraizados em noções cosmológicas da África Central, pois entre os povos kongo o balanço dos ramos da figueira nsanda era sinal da presença benéfica dos espíritos tutelares da terra e da água, os bisimbi.⁴² O relato de Padre Antonio Cavazzi da Montecuccolo, que atuou na missão capuchinha entre os anos de 1654 e 1677, observou que, entre os jagas, um leve sopro de vento poderia servir aos espíritos para avisarem os vivos de sua presença.⁴³

³⁹ Itana Stela de Oliveira Carvalho, Mam’etu Mutalele, dirigente do terreiro Mbanza ia Menha uri ua Dandalunda, em Caípe de Cima - São Francisco do Conde, no recôncavo baiano. Foi iniciada por Juraci Xavier Passinho, falecido fundador do Nzo Kuna Nkici Tombenci Malawla, bairro de Águas Claras, Salvador. Pai Passinho foi iniciado em 1950, aos 16 anos de idade, e era vinculado à raiz Amburaxó de Miguel Arcanjo, através de sua iniciadora, Ana Vitória de Santana, Mam’etu Aruacamba de Nzazi. Sobre Miguel Arcanjo, fundador da raiz Amburaxó, conta-se que ele não foi iniciado por ninguém conhecido, mas que ficou desaparecido por dias no meio da mata, entre índios Tapuias, e voltou “sabendo tudo” que o transformou em líder religioso (mais à frente voltaremos a essa questão). Após o falecimento de sua mãe em 1976, Pai Passinho se vinculou à raiz Tombensi através de Marcelina Plácida da Conceição, Mam’etu Kizunguirá, conhecida na Bahia como mãe Maçu de Xangô, que por sua vez foi iniciada por Maria Neném, fundadora do Tombensi. Conforme entrevista concedida em 30/04/2018.

⁴⁰ Alexandre Almeida Marcussi, *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de Doutorado. USP, 2015 pp. 178-179

⁴¹ Alexandre Almeida Marcussi, *Cativeiro e cura...*, p. 132; Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz...*, pp. 265-266.

⁴² Henrique Abranches citado por Robert Slenes, “L’arbre nsanda replanté cultes d’affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le brésil du sud-est (1810-1888)”. *Cahiers du Brésil contemporain*, 67(68), 2007..., p. 242.

⁴³ CAVAZZI da Montecúccolo, Pe. João António. Descrição História dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução de Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, vol. 1, p. 186

Tempo recorrentemente é associado a algumas divindades específicas. Lembra frequentemente é lembrado, pois se considera que a bandeira de Tempo também está ligada a Lembra, por sua cor branca, e as cantigas de Tempo fazem referência a esse nkisi. Tata Zinguelumbondo argumenta que a bandeira também representa Lembra, que seria o apaziguamento, por assim dizer, para a intempestividade de Tempo.⁴⁴ Ele também o relaciona com Nzila, o nkisi guardião dos caminhos: “Tempo tem relação com Nzila, com a rua... porque quando a gente vê numa encruzilhada aquele vento que faz redemoinho... ali também é Tempo”.⁴⁵ Nzila, também denominado Mavambo, Njila, Pambu Njila, Aluvaiá, guarda os caminhos e as encruzilhadas, e ao mesmo tempo é a própria encruzilhada. Ao refletir sobre as relações entre Tempo e as encruzilhadas, ou o patrono delas, Tata Zinguelumbondo revela as possíveis conexões existentes entre a divindade Tempo e o próprio cosmograma bakongo, metaforizado no entroncamento das ruas. Esse cosmograma é a síntese da cosmologia bakongo, que entende o mundo dividido em duas partes espelhadas, uma visível e outra invisível, onde a linha horizontal representaria a fronteira entre esses dois mundos, o dos vivos e dos mortos. A linha vertical, por sua vez, faz referência à ligação entre esses os dois extremos, e a capacidade de cruzar essa fronteira para que esses dois mundos se comuniquem. O cosmograma contém, em si, a representação dos ciclos de vida e morte, e uma encruzilhada pode ser encarada como uma representação física dessa noção. Se a encruzilhada pertence a Njila, senhor dos caminhos, parece também pertencer ao reinado de Tempo.⁴⁶

Outra relação observada é do nkisi Tempo com caboclo, embora se trate de uma temática controversa nos contextos de terreiro. Mãe Creusa, uma das informantes de Veridiana Machado, narrou uma circunstância em que descreveu a forma com que o nkisi Tempo de falecida mãe Carmosina se apresentava, no

⁴⁴ Veridiana Machado, *O cajado de Lembra...* p. 122

⁴⁵ Esmeraldo Emérito de Santana Filho, Tata Zinguelumbondo, é filho carnal de Tata Benzinho, e xicarangoma confirmado por Tata Nlundiamungongo no terreiro Tumba Junsara. Veridiana Machado, *O cajado de Lembra...*, pp. 79, 115.

⁴⁶ Sobre o cosmograma bakongo, ver Robert Farris Thompson e Joseph-Aurélien Cornet, *The four moments of the sun: Kongo art in two worlds*. National Gallery of Art, 1981; Wyatt MacGaffey, *Religion and society in central Africa: the BaKongo of lower Zaire* Washington : National Gallery of Art, 1986; e Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau, *African cosmology of the Bantu-Kongo: tying the spiritual knot: Principles of life & living*. [1980] Athelia Henrietta Press, Pub. in the name of Orunmila, 2001.

terreiro Vence Tudo em Pirajá, Salvador, “há mais de trinta anos”. Segundo mãe Creusa, sua manifestação era muito semelhante às manifestações dos caboclos:

“Ele tomava meladinha, né... ele fumava... acho que cachimbo... fumava cachimbo, ele fazia samba, ele dançava... era muito bonito o Tempo dela... bem diferente porque o Tempo dela era mais pro lado de caboclo né... aí ele fazia tudo isso e todo mundo gostava”.⁴⁷

Se mãe Creusa considerava a manifestação de Tempo de dona Carmosina parecida com a manifestação cabocla, em função das atitudes do nkisi, e sem aparentemente tecer qualquer tipo de julgamento em relação a essa semelhança, em outra direção vai o pensamento de Nengua Iraildes. Para ela, Tempo e caboclo são manifestações muito distintas e que não devem ser confundidas. Narrou uma circunstância em que um “caboclo Tempo” (na expressão usada por ela) apareceu no terreiro, “botou uma garrafa debaixo do braço” e, quando chegou ao barracão pediu para cantar para Tempo. Ela se indignou e disse que ele até poderia estar ali, mas como caboclo. “O senhor vai sambar, o senhor vai pular, vai beber, fazer tudo, menos cantar para Tempo”.⁴⁸

Se as duas categorias de entidades não devem ser confundidas, é bem verdade que existem semelhanças em alguns pontos nos cultos devidos a ambos. As festas dedicadas a Tempo diferem de todas as outras festas para outros minkisi. São realizadas a céu aberto, “no tempo” e, como vimos anteriormente, o nkisi manifestado se comunica diretamente com os presentes, coordena os ritos sacrificiais, dá conselhos, faz exortações, promove ações de limpeza e serve a meladinha, assim como os caboclos, que também promovem sessões de cura e bebem jurema com os presentes. Quando manifestado, Tempo tem uma agência incomum, em relação a qualquer outro nkisi, o que o aproxima, por assim dizer, da liturgia dedicada aos caboclos. É uma festa menos formal, e com maior proximidade entre a divindade e seus devotos.⁴⁹ Outro ponto que merece atenção é a presença de cantos em português, da mesma forma que os caboclos se manifestam. Nas

⁴⁷ Mãe Creusa, em relato concedido a Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 91.

⁴⁸ Nengua Iraildes, em relato concedido a Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 105.

⁴⁹ Eivaldo Nunes, *Contribuição para a história do Candomblé...*, p. 201; Marlon Passos, *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória...*, pp. 151-152; Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 102

palavras de mãe Zulmira, “(...) [Tempo] deixa tudo ali aberto... ali mesmo ele limpa as pessoas, ele dá uma palavra pras pessoas o dia todo, quem tiver ali tem toda expansão... não se sente acanhado porque a festa dele é assim.”⁵⁰

“Vestindo o Vento e vestindo a árvore”: Tembo dya Muringanga

A árvore

Tembo kia ngiakisila nkento vumu. “É a tempestade que engravida uma mulher”, diz a frase em kikongo. No Kongo, Tembo é o nkisi cultuado junto à nsanda (*Ficus dusenii*), árvore de grande porte, de raízes altas que formam nichos, é a divindade que traz as crianças para a vida. Segundo Robert Farris Thompson, quando os bakongo foram trazidos compulsoriamente para o Brasil, passaram a venerar essa divindade através de outra espécie de ficus, a gameleira branca (*Ficus doliaria Martius*), bastante parecida com a nsanda, em sua altura e raízes fartas e espalhadas ao redor, revelando aqui um momento de grande criatividade cultural.⁵¹ O culto de origem centro-africana vinculado à gameleira acabou por influenciar outro grupo em suas práticas diaspóricas: os yoruba, povo originário da África Ocidental, que também cultuavam uma divindade através de uma árvore, Ìròkò (*Chlorophora excelsa*), não a encontrando em terras americanas, acabaram por adaptar sua prática religiosa, adotando a solução encontrada anteriormente pelos centro-africanos para seu próprio culto, prestando devoção à Ìròkò também através da gameleira.⁵²

A nsanda concentra em si mesma a síntese das crenças e instituições fundamentais para os povos kongo e mbundu. Árvore considerada sagrada, emblema do poder dos soberanos, seus significados fizeram a travessia do atlântico junto dos homens e mulheres reduzidos ao cativeiro, como demonstrou Robert Slenes. A partir da análise dos sentidos contidos na nsanda, e suas reverberações

⁵⁰ Veridiana Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 104.

⁵¹ No título dessa sessão, tomo de empréstimo a expressão criada por Thompson, “Tempo dya nganga: dressing the wind and dressing the tree”, expressão criada por ele em sua análise sobre a árvore-altar no candomblé da Bahia. Robert Farris Thompson, *Face of the Gods...*, p. 69

⁵² Robert Farris Thompson *Face of the Gods...*, p. 72.

nos “cultos comunitários de aflição”, Slenes trouxe novos argumentos para compreender a complexa malha da formação da identidade de escravos no sudeste do Brasil até o século XIX, onde a maioria dos escravizados provinha da África centro-ocidental, o que facilitou a partilha de suas heranças culturais. Ainda que muitas vezes a nsanda tenha sido replantada apenas metaforicamente no Brasil, seus sentidos se estabeleceram no Novo Mundo de forma incisiva nas comunidades de escravizados ou, mais tarde, nas comunidades formadas após a abolição.⁵³

Plantar a nsanda metaforicamente pode ter dado lugar a outras espécies de árvores nos terreiros: nem todo nkisi Tempo é cultuado necessariamente através da gameleira branca, pois pode também suceder que espécies distintas sejam consagradas à divindade, como cajueiro, aroeira, mangueira, obi, entre outras. A característica que se mantém nos terreiros Kongo-Angola com constância é a combinação bandeira – árvore – assentamento, que demarca o espaço sagrado dedicado à divindade, sempre cultuado em um local aberto, “no tempo”, como popularmente se diz. A árvore sacralizada, quando acontecem os rituais e oferendas, é envolta com uma faixa de tecido branco que sinaliza a presença da divindade.

Os assentamentos são objetos rituais preparados e sacralizados pelas lideranças religiosas do terreiro. Comumente forjados em ferro, consistem em peças escultóricas que representam determinados elementos que sinalizam características específicas da divindade. Os assentamentos de Tempo podem conter em sua composição, e com pequenas variações, a forma de uma grelha, uma escada, uma lança, formas que remetam à lua e ao sol, uma pequena bandeira forjada no metal, uma mesa e cadeiras em miniatura. Dentre esses elementos, a grelha e a bandeira são os mais comuns.

Thompson analisou os altares dedicados ao nkisi Tempo no Brasil, e suas similaridades com práticas centro-africanas. Chamou a atenção de Thompson o fato de que, nos terreiros que visitou no Rio de Janeiro e Bahia, na década de 1980, Tempo era louvado com canções cantadas inteiramente na língua kikongo. Em visita ao terreiro do Bate Folha, o autor observou ainda que o prestígio da árvore dedicada

⁵³ Robert W. Slenes, *L'arbre nsanda replanté*, pp. 217-313.

ao nkisi é sinalizado pelas quartinhas⁵⁴ votivas com água, encerradas nos nichos formados nas fendas das altas raízes da gameleira, e evocou a semelhança com cerâmicas abrigadas nos nichos de uma árvore nsanda que demarcava um túmulo no Norte de Kongo, em fotografia tomada pela União Missionária Sueca (Svenska Missionsförbundet) no início do século XX.⁵⁵ Claramente, o pensamento norteador dessas práticas se guia pela noção centro-africana em relação ao mundo como uma realidade espelhada, a terra dos vivos e a terra dos mortos, divididas por uma massa de água, que é ao mesmo tempo passagem e barreira entre esses dois mundos; a morte não é o fim da existência, mas simplesmente um dos pontos de transição dessa existência. Curiosamente, *nzo a `nkisi*, “casa do nkisi”, é a denominação para túmulo, segundo Karl Laman.⁵⁶

Voltando para o lado de cá do Atlântico, podemos inferir que a presença de reservatórios de água no entorno da árvore, como as quartinhas, pode ser encarada como uma metáfora de sensibilidade centro-africana no que se refere ao contato com o mundo dos espíritos, ainda que o uso dessas cerâmicas seja comum a cultos afro-brasileiros de outras raízes. A água, nesse caso, a exemplo da noção centro africana, pode sinalizar tanto um ponto de ligação quanto uma barreira mediadora entre os dois mundos.

A árvore-altar, por sua vez, também pode ser lida como uma metáfora de liderança. Entre o povo Pende oriental (uma das etnias do vasto grupo Kongo), uma árvore, *mubo*, representa um chefe. Ramos cortados de uma árvore de outra espécie, comumente utilizada para lenha, são amarrados em feixes em torno do tronco do *mubo* com uma corda feita de fibra de cacto, que o torna, ainda segundo Thompson, um ideograma que representa o chefe rodeado por seus seguidores⁵⁷. Com um pouco de criatividade, podemos levantar a hipótese de que o costume de amarrar as inúmeras faixas de tecido em seus galhos, ou quando são depositados os pedaços de tecido no seu entorno, ou ainda quando se depositam as inúmeras quartinhas nos nichos da gameleira, e cada um desses fragmentos representa seus

⁵⁴ Espécie de jarras ouoringas, de cerâmica ou louça, que podem ter asas ou alças (e, nesse caso, são chamadas de “quartinha-fêmea”), ou sem alças (quartinha-macho). Quando de grandes proporções, são chamadas de quartinhão, quartilhão ou porrão.

⁵⁵ Thompson, *Face of the Gods...*, p. 72.

⁵⁶ Karl Laman, *Dictionnaire Kikongo-Français*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles: Librairie Falk fils, Georges Van Campenhout, successeur, 1936, verbete. Todas as traduções em kikongo-português neste trabalho foram extraídas desse dicionário, a menos que outros sejam referenciados.

⁵⁷ Robert Farris Thompson, *Face of the Gods...*, p. 72.

adeptos, estamos diante de outra imagem metafórica advinda dos costumes centro-africanos do culto às árvores, onde a árvore representa a chefia, ou um ente superior, e os elementos que se repetem, em quantidade maior, se referem aos seus seguidores. Quando os seguidores de Tempo “vestem” a gameleira com uma faixa de tecido branco, quando oferecem água e comidas votivas nos nichos de suas raízes, sinalizam sua fidelidade de modo não muito distinto dos centro-africanos.⁵⁸

A inspiração centro-africana na criação de árvores-altar se espalhou por outros pontos das Américas. A Regla de Congo, ou Palo, sociedade iniciática em Cuba, tem suas origens ligadas a práticas culturais centro-africanas, e muito provavelmente advindas de povos do Kongo. Estudos linguísticos indicam que o vocabulário presente nesses cultos, conhecido como “lengua conga” e registrado por Lydia Cabrera, provém basicamente do kikongo.⁵⁹

No Palo, que conta com quatro variedades, ou “ramas”, a saber, Palo Monte, Palo Mayombe, Palo Bryiumba e Palo Kimbisa, a árvore ceiba (Ceiba pentandra) ocupa posição central no culto. Os adeptos dessas sociedades, chamados comumente de *nganguleros*, *paleros*, *mayomberos* ou *congos*, denominam a Ceiba de “mãe nganga”. A própria denominação do culto, “palo”, literalmente “pau”, em espanhol, talvez tenha ligação com a centralidade da árvore como elemento sagrado. Segundo um informante de Lydia Cabrera, a Ceiba é a “árvore do mistério”⁶⁰

Para que um indivíduo se torne um Ngangulero, é preciso passar por um processo de iniciação, e que seja confeccionada uma *prenda* ou *nganga*, que nada mais é do que o receptáculo da energia do *enquiso* (nkisi) que se quer capturar. A prenda, de confecção complexa e minuciosa, algumas vezes é preparada embaixo da ceiba, para que se fortaleça. Para que a prenda seja capaz de proporcionar poderes a seu ngangulero, uma das partes do processo é enterrá-la próximo ao pé de uma árvore, o que garante ao ngangulero o poder de “aprender os mistérios”,

⁵⁸ Robert Farris Thompson, *Face of the gods...*, p. 70.

⁵⁹ Armin Schwegler, “On the (Sensational) Survival of Kikongo in 20th-Century Cuba”. *Journal of Pidgin and Creole Languages*, vol. 15, 2000; Willian W. Megenney, Bantu Survival in the Cuban “Lengua de Mayombe”. *Islas – Afro-Cuban Alliance*, inc., año 3, nº10. Florida: 2008 pp. 51-63.

⁶⁰ Lydia Cabrera, *A Mata: Notas sobre as Religiões, a Magia, as Superstições e o Folclore dos Negros Criollos e o Povo de Cuba* [1954]. São Paulo: Edusp, 2017, p. 172.

adicionando tempo, força e poder ao receptáculo do nkisi.⁶¹ Esse procedimento remete a uma prática usual no Kongo, de enterrar determinados tipos de nkisi em lugares estratégicos, para dotar o seu possuidor de poder gerado pelo mundo dos mortos, já que o poder de todos os minkisi se relaciona diretamente com os ancestrais.⁶²

A *Ceiba pentandra*, árvore de “algodão de seda” ou paina (popularmente chamada “mafumeira” no Brasil), existe na floresta do Kongo, e é denominada *mfúma*. Segundo MacGaffey, a *mfúma* domina nas florestas onde abundam abutres, que se empoleiram nela; a denominação *mfúma* é derivada de *fumana*, assembleia; assemelha-se ao chefe, *mfumu*, mas também serve de abrigo para bruxas, que ali se reúnem para *conspirar* (*uanga mfúma*, ou *leeka mfuma*), em uma “assembleia conspiratória”.⁶³ Assim como os abutres, que no kongo são considerados manifestações de espíritos como as bruxas, pousam nos galhos da *mfuma*, os nganguleros de cuba acreditam que todos os mortos e enquisos pousam na fronde da *ceiba*.

Para os nganguleros, a *ceiba* é mãe de todas as prendas ou ngangas. “Sem Sanda, não existe nganga”. Um de suas denominações é *nkunia casa Sambu*⁶⁴ – no kikongo, *nkúna* pode ser traduzido como “ancestrais, família, descendentes. Mas *nkúni*, plural de *lukúni*, lenha (para fazer fogo); por extensão, madeira. Sambu, do kikongo/kimbundu, Nzambi, “Deus”. Dentro do universo linguístico do culto, vale lembrar que “palo”, no espanhol caribenho, significa “pau”, mas também “árvore”, e se trata de uma expressão característica em várias línguas subsaarianas, às quais se deve esse uso.⁶⁵ Assim, a denominação “palo” pode ser entendida como “árvore”, elemento central nas práticas ritualísticas dessa sociedade. A árvore-altar dos paleros, então, pode ser entendida como “árvore casa de Deus”, também chamada

⁶¹ Lydia Cabrera, *A Mata...*, p. 188; Robert Farris Thompson, *Face of the Gods...*, p. 64-65. Olfert Dapper relatou prática similar dos *nganga* no Kongo, que igualmente enterravam seus recipientes e objetos de poder embaixo de árvores. Olfert Dapper, *Déscription de l'Afrique* [1686]. Amsterdam: Wolfgang, Waesberge, Boom, Van Someren, s/d, p. 338.

⁶² Wyatt MacGaffey, “The eyes of understanding: Kongo Minkisi”. *Astonishment and power*, pp. 18-103. Washington: Smithsonian Institut, 1994 p. 95.

⁶³ Wyatt MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, pp. 130, 133

⁶⁴ Lydia Cabrera, *A mata...*, p. 177.

⁶⁵ Willian W. Megenney, *Bantu Survival in the Cuban “Lengua de Mayombe”*. Islas, Mimeo. Disponível em <http://www.angelfire.com/planet/islas/English/v3n10-pdf/51-63.pdf> (acesso em 12/6/2016), p. 13

*Sanda*⁶⁶, claramente originada do nome *nsanda*, a outra árvore. A ceiba, que no kongo é a *mfuma* e tem natureza distinta da *nsanda*, acabou por ocupar nominalmente o lugar da segunda, na criatividade dos descendentes de centro-africanos em terras diaspóricas. Teria sido resultado de alguma assembleia promovida em seus ramos?

A bandeira

Entre os anos de 1816 e 1831, o pintor francês Jean Baptiste Debret, membro da Missão Artística Francesa, registrou o cotidiano das ruas do Rio de Janeiro, abordando, entre outras temáticas, o cotidiano e os costumes de africanos. Em uma de suas pranchas, representou o funeral do filho de um rei negro. Não é possível precisar a origem dos indivíduos retratados na obra, mas alguns indícios apontam com clareza que o funeral testemunhado por Debret se tratou de um rito religioso executado por indivíduos de origem centro-africana.

No comentário sobre a prancha apresentada, intitulada “Cortejo fúnebre do filho de um rei negro”⁶⁷, o artista observa que, a despeito do contexto de escravidão, alguns indivíduos eram honrados como chefes reais que ainda que fossem privados de suas insígnias recebiam a devoção e o respeito de seus antigos vassallos, que continuavam a tratá-los como representantes da realeza. Os funerais de certos membros de tais famílias reais eram recheados de costumes incompreensíveis para o artista que tentou, na medida do possível e a partir de seu filtro de branco europeu, descrever tais eventos.

A narrativa de Debret descreve alguns dignitários que aparecem na gravura acompanhando o cortejo; entre eles, o porta-bandeira, “(...) segurando *uma vara comprida no alto da qual se desfralda um pedaço de pano de cor*. (...) o capitão dos guardas, armado com uma varinha enrolada com uma *fita estreita* ou simplesmente adornada com um *nó*” (...) À frente da procissão, o

⁶⁶ Cabrera, *A mata...*, p. 171.

⁶⁷ No original em francês, “Convoi funèbre d un fils de roi nègre”. Nas edições traduzidas para o português, “Enterro do filho de um rei negro”. Jean Baptiste Debret, Convoi funèbre dun fils de roi nègre. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, terceiro tomo. Litografia. reproduzida por Thierry Frères, a partir do original de Debret. Firmin Didot Frères: Paris, 1834-1839. Bibliothèque Nationale de France, département Estampes et photographie, FOL-UB-214.

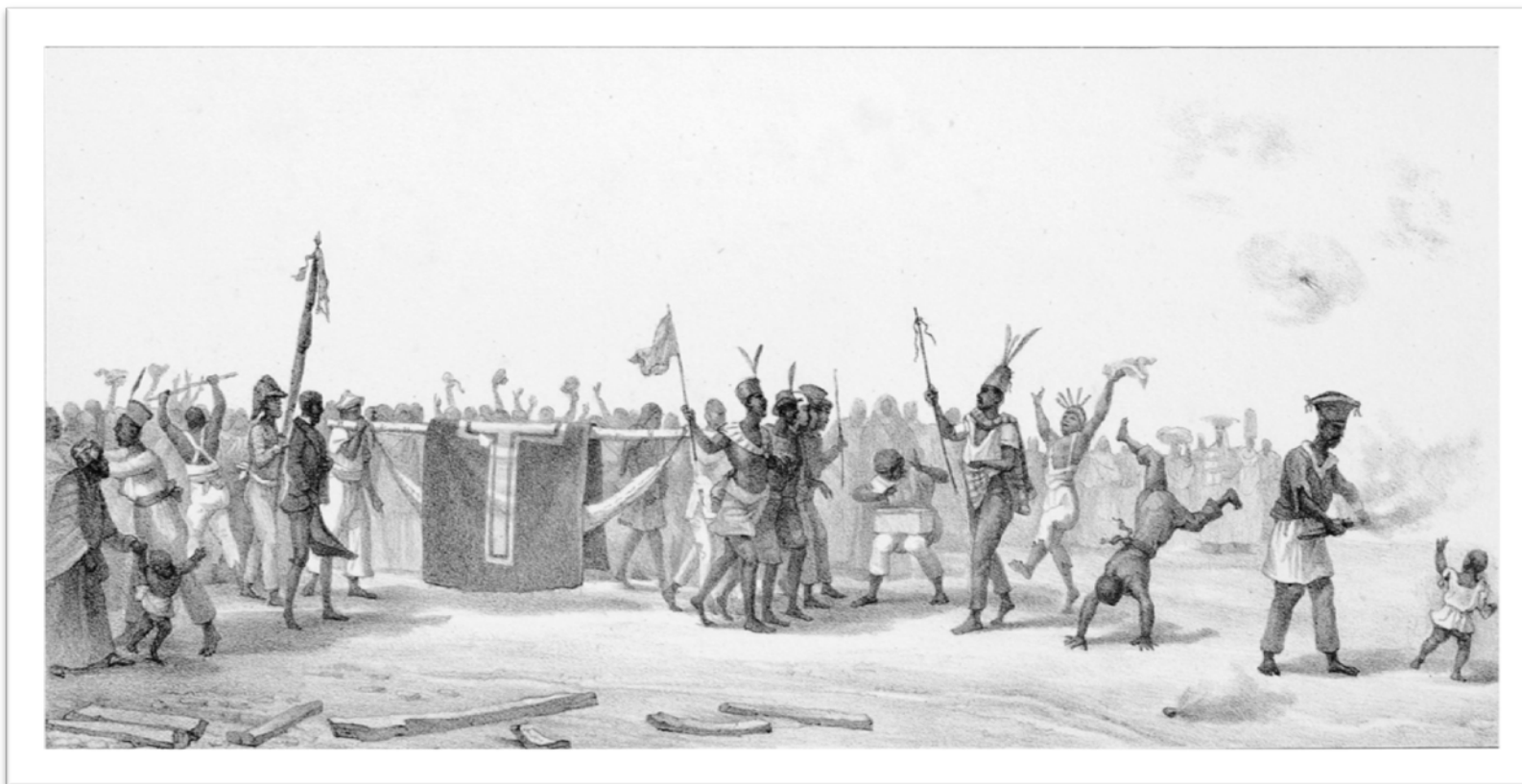


Fig. 12 - Jean Baptiste Debret (litografia reproduzida por Thierry Frères), Enterro do filho de um rei negro. Paris, 1834-1839

negro fogueteiro e “(...) três ou quatro negros volteadores, dando saltos mortais ou fazendo mil outras cambalhotas para animar a cena.”⁶⁸ (itálicos meus.)

A movimentação do cortejo provavelmente fez Debret pensar se tratar de uma festa, mais do que uma exéquia religiosa, e talvez por isso tenha encarado a movimentação dos africanos “volteadores” apenas como uma forma de animar o funeral festivo. O que ele certamente desconhecia é que o ato de se colocar em posição invertida, com a cabeça para baixo e pernas levantadas no ar era uma prática frequentemente observada na África Centro-Occidental, realizada por feiticeiros em suas performances mágicas. Cavazzi descreve o ato dos xinguilas em estado de possessão: “(...) De forma a aumentar a reputação de sua excelência, ele anda frequentemente de cabeça para baixo, com as suas mãos no chão e os pés no ar, fazendo, à maneira dos prestidigitadores, coisas extravagantes e grandes obscenidades...”⁶⁹ Desch-Obi, analisando práticas de lutas e artes marciais na diáspora (como a capoeira Angola, no Brasil), sugere que o movimento de apoiar as mãos no solo, lançando os pés para o alto, seja uma representação da noção do mundo espelhado acima e abaixo da linha do horizonte, onde o performer extrai, dessa maneira, o poder emanado pelo mundo espiritual.⁷⁰ James Sweet localizou um processo da inquisição em finais do século XVIII contra um negro liberto na paróquia de Iraruama, no Rio de Janeiro, que era acusado de vários atos de feitiçaria, incluindo possessão por espíritos. Em uma das acusações, se afirmava que ele andava pelas ruas “com a cabeça para o chão e os pés no ar, saltando (...) no ar e falando na língua de sua terra”.⁷¹

As varas carregadas pelos outros dignitários são de especial interesse. A varinha levada por um dos acompanhantes logo à frente do cortejo, onde se avistam pequenas tiras alongadas amarradas em sua extremidade, pode estar relacionada à prática centro-africana de amarrar para obter poderes advindos do universo espiritual, nkànga, amarração, do verbo –kànga, amarrar, manter unido. Os nganga podiam se utilizar do ato de amarrar em diversas circunstâncias, sempre visando à ligação com o outro mundo, seja utilizando as amarrações para proteger alguém de

⁶⁸ Jean Baptiste Debret, *Voyage pittoresque...*, terceiro tomo, p. 154.

⁶⁹ Antônio CAVAZZI, *Descrição Histórica...*, Vol 1, p. 93.

⁷⁰ T. J. Desch-Obi, “Combat and the Crossing of the Kalunga”, mimeo, p. 4. Publicado em Linda M. Heywood (ed), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 352-370.

⁷¹ James H. Sweet, *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Trad. João Reis Nunes. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 170.

um inimigo, para agregar poder a um receptáculo de nkisi ou outras demandas do mundo material. Beatriz Kimpa Vita, líder de um movimento religioso no Kongo do final do século XVII, que afirmava receber em transe a Santo Antônio de Pádua, tinha seus pés e mãos amarrados com pequenas tiras e cordões por seus seguidores. Mulheres que desejavam tratar a infertilidade, ou que desejavam filhos, amarravam tais tiras no corpo dela, para obter o favor do santo que a possuía, Santo Antônio, ele mesmo um representante do outro mundo. No Kongo, era também prática comum se usar correntes e cordões nas mãos e pés nos dias de festa e em outras ocasiões especiais, assim como nos dias atuais amarrar tiras em um nkisi é um modo de garantir que a energia seja mantida. Essa prática se assemelhava àquela de cristãos portugueses e italianos, presentes no Kongo naquele período, e que até hoje amarram presentes de dinheiro e mensagens para a estátua de Santo Antônio quando é levado em procissão.⁷²

Em outro ponto da América do Sul, os Saamaka, povo maroon descendente de africanos escravizados que fugiram da escravidão na costa para o interior da colônia holandesa entre os séculos XVII e XVIII, também honraram seus ancestrais e divindades com bandeiras-altares, faáka-páu, na língua crioula saamaka (literalmente, “mastro da bandeira”), que na atualidade é o altar principal das aldeias saamaka não-cristãs.⁷³ O registro visual mais antigo que faz referência à bandeiras, como tiras de tecido, aparece no quadro de Dirk Valkenburg, que retratou uma festa de negros na plantation de Palmeneribo-Surimombo, às margens do rio Suriname.

⁷² John K. Thornton, *The Kongoese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press, (1998) 2009, p. 133. Sobre outras reverberações do ato de amarrar, como sensibilidades centro-africanas presentes em práticas culturais no Brasil, e em especial no jongo, ver Robert W. Slenes, “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In Gustavo Pacheco e Silvia Hunold Lara (orgs.), *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Campinas: CECULT/Folha Seca 2007, pp. 109-156.

⁷³ Rogério Brittes Pires, *A Mása Gádu Kono dë: Morte, Espíritos e Rituais Funerários em uma aldeia Saamaka Cristã*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015, p. 117.



Fig.13 - Dirk Valkenburg, Divertimento escravo em uma plantation de cana no Suriname, 1706-8, Óleo sobre tela. Galeria Nacional da Dinamarca.

É difícil precisar que tipo de divertimento ou festa foi retratado no quadro de Valkenburg. Alguns elementos representados são claramente oriundos de objetos semelhantes produzidos e utilizados por centro-africanos, como os tambores deitados, com seus tocadores sentados sobre eles, como no jongo brasileiro, ou os chocalhos de palha trançada, como cestos, que no Brasil têm o nome de caxixi e aparecem na orquestra da capoeira. No topo da construção se eleva um mastro, com uma longa tira de tecido estreita em sua extremidade.

O uso de tais bandeiras em mastros altos, segundo Thompson, pode estar relacionado à prática kongo de entrar em sintonia com o mundo dos mortos usando o nsungwa, um bastão com tiras de tecido amarradas no topo, ou mesmo apenas uma faixa estreita, que é carregado nos cortejos funerais. Para honrar os mortos, os acompanhantes do cortejo agitam e elevam o nsungwa no ar. As faixas de tecido amarradas nessas varas codificam o intento de comunicar-se com os mortos "agitando as palavras", minika mambu, uma metáfora básica do kongo para descrever exortações para com o mundo dos mortos. Ao vibrar o tecido, vibra-se também a prece codificada nele, de modo que o ancestral não possa deixar de compreender.⁷⁴

Outra bandeira aparece na gravura de Debret, também em uma vara longa, mas de formato retangular, carregada por um indivíduo mais próximo da rede fúnebre, perfilado com outros quatro indivíduos. A bandeira que ele porta tem o formato retangular típico das bandeiras europeias.

Segundo Fu-Kiau, as bandeiras retangulares são traços de influência ocidental no Kongo. Antes da entrada dessas bandeiras, no século XVI, os povos do Kongo celebravam suas vitórias militares agitando ramos cortados de árvores, ou peles de animais fazendo vezes de bandeiras em tumbas de chefes. Mais tarde, as bandeiras retangulares europeias passaram a ser usadas como modo de comunicação com o mundo dos mortos, e seu movimento era uma vibração compartilhada por membros das duas comunidades, a dos vivos e dos mortos.(fig. 13).⁷⁵

Do lado de cá do Atlântico, as próprias bandeiras europeias foram vistas em um funeral de uma rainha Kongo em Cuba, no final do século XIX. Nas

⁷⁴ Fu-Kiau Bunseki, em comunicação pessoal a Robert Farris Thompson, *Face of the Gods...*, p. 131.

⁷⁵ Idem, p. 132-133.

encruzilhadas das ruas, durante o funeral, o corpo era colocado no chão, enquanto os acompanhantes do cortejo agitavam grandes bandeiras da Espanha, colocando em sintonia o movimento das bandeiras que podiam simbolizar a comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos, nas encruzilhadas que apontavam metaforicamente para o cosmograma kongo.⁷⁶

No Palo Mayombe, um dos elementos presentes nos altares de Sarabanda⁷⁷ é uma bandeira vermelha, posta atrás ou ao lado do nkisi protetor ligado à guerra e às demandas. “Prenda no camina si no hay bandera”, disse um informante de Thompson – sugerindo que a bandeira é essencial para que o movimento das energias mobilizadas pelo ngangulero aconteça. A bandeira possibilita o movimento do nkisi através do tempo e espaço. No Kongo, uma bandeira sobre um nkisi celebra a vitória sobre a morte – a vitória do espírito contido no receptáculo. Ela “movimenta as palavras”. Em kikongo, uma mesma palavra pode denominar o vento e a bandeira: *mpéeve*, também significando, ar, brisa, respiração, fôlego, espírito. Thompson sugere que o vento movimentando a bandeira, nos terreiros baianos, remete à presença de Tempo, o mesmo movimento que tremula os ombros do nganga em êxtase. O espírito, movendo-se no tecido e através dele, aponta no espaço um altar kongo na diáspora. Ao longo do século XX as casas dos mayomberos, denominadas *munansó*, se destacavam das outras pela presença de uma bandeira, vermelha ou branca, no telhado ou na porta. Assim como na Bahia e em outras partes do Brasil, onde se avistam bandeiras nos terreiros Angola-Kongo, a *bandera* demarcava com clareza o fato de que naquela habitação se cultuavam os *enquisos*.⁷⁸

⁷⁶ Lydia Cabrera, *Reglas de Kongo (Palo Monte-Mayombe)*. Miami: Peninsular Printing, 1979

⁷⁷ No Palo Mayombe, Sarabanda, Zarabanda, Zumbaranda é “Zinkisi Songe”, deus do metal e senhor da guerra. Nzo Mboumba Loango Mayombe, *Tratado de Zarabanda*. Mimeo, s/d

⁷⁸ Thompson, *Face of the Gods...*, pp. 61,68,72-73.



Fig. 14 - Olfert Dapper, Vista de Loango, detalhe (1668). Na gravura, se representa o culto ao nkisi Bumba, onde todos os seus seguidores portam coroas de penas e bandeirolas retangulares nas mãos, que surgiram na África Central após o contato com os europeus, segundo Fu-Kiau Bunseki. In Olfert Dapper, *Déscription de l'Afrique* [1668]. Amsterdam: Wolfgang, Waesberge, Boom, Van Someren, s/d

O Tempo nas Palavras

Jan Vansina assinalou a profusão de informações que um dicionário pode proporcionar ao ofício do historiador, especialmente em se tratando de história da África. A despeito do fato de que a cronologia quase sempre permaneça incerta, é uma ferramenta robusta para perscrutar os modos de pensar de uma determinada cultura.⁷⁹ No caso específico das línguas bantu, o exercício de agrupar palavras a partir de sua etimologia pode revelar a proximidade de seus significados. No universo cultural bakongo, as palavras estão vinculadas à ontologia das coisas e, por esse motivo, coisas aparentadas tendem a pertencer a um mesmo universo léxico e cosmológico.⁸⁰ Essa característica, que confere uma grande complexidade ao universo linguístico e cultural dos bakongo (e, por extensão, aos povos falantes de línguas bantu), chamou a atenção de Holman Bentley, que considerou que o kikongo se tratava de “(...) [uma] língua [...] com um sistema gramatical elaborado e regular de tal sutileza e exatidão das ideias que seu uso diário é, em si, uma educação”.⁸¹

Rastrear pressupostos cosmológicos de determinados grupos em contexto diaspórico, a partir do estudo de vocabulários derivados de línguas africanas, pode ser muito produtivo para situar linhas de pensamento e formas de resistência dos cativos. Em “Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana”, Robert Slenes demonstrou, a partir da análise do vocabulário e dos versos do jongo registrados por Stanley Stein, que um sistema de pensamento centro-africano resistia vigorosamente em Vassouras, no estado do Rio de Janeiro, em 1949, em um trabalho pioneiro.⁸²

É importante frisar que o kikongo, língua falada na savana, na região do baixo rio Kongo Kongo, e aquelas ao sul da savana ocidental, como o kimbundu (falada pelo povo mbundu) e o umbundu (falada pelos ovimbundu), são

⁷⁹ Jan Vansina, “The Dictionary and the Historian”. *History in Africa*, Vol. 1 (1974), pp. 149-152. Disponível em <http://links.jstor.org/sici?sici=0361-5413%281974%291%3C149%3ATDATH%3E2.0.CO%3B2-I> (acesso em 20/05/2018).

⁸⁰ Wyatt MacGaffey *Kongo Political Culture: the conceptual challenge of the particular*. Indiana: Indiana University Press, 2000.

⁸¹ William Holman Bentley. *Dictionary and Grammar of the Kongo Language, as spoken at San Salvador, the Ancient Capital of the Old Kongo Empire, West Africa*, 2 vols. Londres: 1887/1895. Vol. I p. xxi.

⁸² Robert W. Slenes, “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In Gustavo Pacheco e Sílvia Hunold Lara (orgs.), *Memória do jongo : as gravações históricas de Stanley J. Stein : Vassouras, 1949*. pp. 109-156. Campinas : CECULT/Folha Seca, 2007.

relacionadas, e derivam de línguas ancestrais faladas na rota de expansão bantu pela floresta tropical. Além disso, os povos kongo e mbundu têm interagido desde pelo menos o ano 1000 a.C., o que certamente determinou afinidades não somente em suas línguas, mas em seus princípios cosmológicos. Na experiência diaspórica, africanos centro-ocidentais não partilharam apenas profundos princípios culturais aparentados, mas partilharam também metáforas conceituais que refaziam e sustentavam esses princípios: “metáforas que floresciam à superfície da experiência do dia-a-dia, tanto pública, quanto doméstica”.⁸³

Os cultos de inspiração centro-africana nas Américas carregam um vasto vocabulário ainda passível de ser explorado. Acredita-se que a língua dominante nesses cultos, em especial no Brasil, seja o kimbundu, língua do povo mbundu, mas indícios apontam para uma presença vigorosa de um léxico oriundo do kikongo maior do que se supõe até agora.⁸⁴

Observamos anteriormente o vínculo no complexo bandeira - vento – espírito – tremor, que também revela metáforas contidas em suas denominações no kikongo. Se *nganga* é a denominação para líderes espirituais nas comunidades kongo (termo esse que atravessou o Atlântico e também aparece no cotidiano dos terreiros Angola-Kongo, especialmente nos cantos, e com sentido similar de liderança e detenção de poderes mágicos), *ngánga*, pronunciado com tom alto⁸⁵, tem o sentido de fremir, tremer, provavelmente ligado ao tremor dos *nganga*, os líderes, ao passar pelo transe extático em seus rituais.

⁸³ Robert W. Slenes, “Metaphors to Live By in the Diaspora: Conceptual Tropes and Ontological Wordplay among Central Africans in the Middle Passage and Beyond”, in Ericka A. Albaugh e Kathryn M. de Luna (eds.), *Tracing language movement in Africa*, pp. 343-363. New York: Oxford University Press, 2018, pp. 345-346.

⁸⁴ Armin Schwengler tem comprovado em suas pesquisas que em outros contextos de comunidades nascidas de agrupamentos de escravizados, como o Palenque da Colômbia, ou ainda os falantes da “lengua conga” registrada por Lydia Cabrera em Cuba, a predominância de um léxico kikongo é relevantemente superior, quando comparada a outras línguas bantu, o que reforça a ideia de uma presença importante de povos oriundos do kongo na formação desses grupos. A esse respeito, ver Armin Schwengler. “*Chi ma nkongo*”: *lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio (Colombia)*. Vol. 1. Vervuert, 1996 “On the (Sensational) Survival of Kikongo in 20th-Century Cuba”, *Journal of Pidgin and Creole Languages*, vol. 15, 2000, p. 159-64.

⁸⁵ Línguas tonais são aquelas em que a entonação faz parte de sua estrutura semântica, fazendo com que uma mesma palavra assuma diversos significados, condicionados ao tom utilizado na pronúncia da palavra. Karl Laman observou que “(...) Nas línguas europeias em geral, variações de tons servem apenas para modificar o significado geral das frases, intimamente ligados às emoções e à lógica”. Na maioria das línguas africanas, entretanto, “(...) os tons musicais têm uma função muito mais importante, na medida em que servem também para distinguir diferentes ideias fundamentais, expressas pelas palavras da linguagem”. Karl Laman, *Dictionnaire Kikongo-Français...*, p. XXII.

Os nomes atribuídos ao nkisi Tempo, no contexto dos candomblés - Dembo, Dembua, Indembo, Tembo, Kitempo, Kitembu, Kitembe, Kindembo, Tempo dia Banganga, Tempo dia Muringanga, Tata Muílo, entre outros - revelam ligações profundas com o universo cosmológico centro-africano. No Kongo, o vento que movimenta a bandeira é *tembo*. De acordo com a mutabilidade do vento, se for violento, é *atembo*. Quando o vento se transforma em tempestade, se torna *ki-témbo*. (Na língua kimbundu, outra língua bantu falada pelos centro-africanos trazidos compulsoriamente para o Brasil, *Kitémbo* é “vento”).⁸⁶

Quando o vento se torna doce e vira brisa, é *Ntembo-tembo*, seu diminutivo. Mas *Témbo*, por sua vez, é o nome de um nkisi que se dá às crianças, provavelmente para protegê-las, uma vez que *témbo* também significa socorro, ou assistência. Esse mesmo nkisi, *Témbo*, dependendo da região onde o kikongo é falado, é denominado *Tëmbwa* que, por sua vez, também significa vento violento.

Vimos anteriormente a ligação entre a fertilidade das mulheres e a tempestade *tembo*. Notavelmente, na Bahia, quando uma criança nasce, é comum que se ofereça a meladinha, bebida ritual do nkisi Tempo, para amigos e parentes em comemoração ao nascimento.⁸⁷

A ligação entre o vento e o nkisi Tempo é significativa nos candomblés Angola-Kongo, e está sempre presente quando se tenta definir a natureza dessa divindade diaspórica. Tempo é “a energia do ar” e o movimento constante, e sua bandeira representa, além da presença metafórica da divindade nos terreiros, o seu temperamento, que se manifesta através do vento; o nkisi Tempo é considerado a própria mutabilidade, como o vento.⁸⁸

Ndembo pode ser traduzido como “o lugar onde estamos”, relacionando espaço e tempo, o “aqui e agora”, e também é a palavra para designar árvore. *Ndémbo*, segundo a definição de Karl Laman, pode significar tanto o nome de um nkisi comum, assim como de um nkisi de poder dominante. É também a denominação de uma escola onde, quando aquele que aprende volta à sua casa,

⁸⁶ Canecattim, *Collecção de observações grammaticaes...*, verbete.

⁸⁷ Veridiana Machado, *O Cajado de Lemba...*, p. 139.

⁸⁸ Valéria Amin, *Águas de angola em Ilhéus...*, pp. 212, 215; Veridiana Machado, *O Cajado de Lemba...*, p. 7.

adota um nome novo, e passa a ser conhecido como *nganga*. Para os mayombe⁸⁹, um dos inúmeros grupos étnicos do Kongo, *Ndembu* é um “nome-amuleto”, podendo ser entendido como um nome que confere poderes especiais e/ou proteção ao seu dono. Aqui, abro um pequeno parêntese sobre a experiência daqueles que são iniciados no culto dos candomblés angola-kongo. Ao adentrar o culto, o indivíduo se torna *muzenza*, o chamado filho-de-santo, que é uma das categorias hierárquicas dentro da estrutura ritual, e receberá um novo nome pelo qual passará a ser conhecido: *dijina* (do kimbundu *rijina*, nome)⁹⁰. No kikongo, *muzénza* é traduzido como *estrangeiro, desconhecido*. Talvez essa definição faça sentido se pensarmos no iniciando como alguém “de fora”, que desconhece as regras e fundamentos da religião, e que está ali para aprender os mistérios. Mas no kikongo encontramos *muzénze, árvore*, e ainda *múnzênze*, nome de uma pequena planta trepadeira de folhas avermelhadas, mas também a *essência da árvore*; metaforicamente, é o termo para designar uma pessoa elegante, bonita, “quem cresceu em linha reta e elegante”; e finalmente, *múnzênze* designa as raízes aéreas, acima da terra, eretas e grandes, da árvore *nsanda*.

Outra definição para *ndembo* é *língua secreta* (também registrada na forma *kindembo*), falada pelos integrantes da referida escola de ngangas. Holman Bentley faz referência a *ndembo* como *língua do mistério*.⁹¹ *Ndémbo*, em outra variação tonal, é a denominação de uma árvore, ou do pó vermelho extraído da pedra *ndímba*, utilizado como um dos principais ingredientes aplicados para ativar os receptáculos dos minkisi, já que o vermelho é a cor da transição e ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, representando os poderes mágicos, a força física e, em alguns contextos específicos, algumas categorias de ancestrais⁹²; *ndímba*, por sua vez, em outro tom, é o nome de uma serpente sibilante, *Psammophis sibilans*, e é sabido que as cobras ocupavam lugar importante nos cultos das sociedades secretas do Kongo; sua capacidade de trocar de pele sem ter que passar para o mundo dos ancestrais faz desse animal um símbolo de

⁸⁹ Não confundir o povo *mayombe* com os nganguleros do Palo Mayombe em Cuba – *mayombe* é plural de *yombe*, ou seja, “as pessoas que se reconhecem como yombe”, assim como *bakongo* é a forma plural de kongo.

⁹⁰ A. de Assis Júnior, *Dicionário Kimbundu-Português*. Luanda: Edição de Argente, Santos e Cia, Ltda., 1948.

⁹¹ Willian Holman Bentley, *Dictionary and Grammar of the Kongo Language...*, verbete.

⁹² Anita Jacobson-Widding, *Red-White-Black as a mode of Thought*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1976, pp. 357, 263.

perenidade⁹³. Além desses significados, *ndémbo* é também o nome da penca de bananas separadas do cacho. Metaforicamente, se refere à fertilidade dos seres humanos, sua capacidade reprodutiva, e o caráter transitório de sua existência na terra. Na sociedade secreta Lemba, uma muda de banana representava a renovação da vida, o renascimento do neófito e a fonte de multiplicação humana, sendo denominada como “árvore de Lemba”⁹⁴. Olfert Dapper registrou, em seu relato, a existência de um altar de nkisi construído no meio de uma plantação de bananas.⁹⁵ Outro sentido pode ser encontrado na variante *ndémbu*, dessa vez na língua kimbundu, traduzido como “autoridade superior à do soba, ou que tem sobas sob sua jurisdição”, e ainda potentado, régulo.⁹⁶ É digno de nota que, em um pequeno glossário apresentado no 2º Congresso Afro Brasileiro por Bernardino, o fundador do terreiro Bate Folha, a palavra *ndémbu* foi traduzida por ele como *potentado*.⁹⁷

Ndembo e suas variantes ainda abriga outro universo relativo às sociedades secretas no Kongo: o mundo dos tambores e seus desdobramentos. A palavra é usada para designar um tipo de *tambor*, de aproximadamente 1,5 metros, cavado na parte superior em um tronco único, tendo a parte inferior maciça e com o topo coberto de pele, enquanto *Mandémbo* é o indivíduo que bate o tambor. Mas os tambores têm, também, uma denominação no kikongo, e em várias outras línguas bantu, *ngòma*. A abertura do tambor, onde se fixa a pele, é *témbo* (ou *témbo*) *dya ngòma*.

⁹³ Karl Laman, *The Kongo* vol. III Upsala: Studia ethnographica Upsaliensia, 1962, p. 253; Luc de Heusch, *Mithes et rites bantous III: Le roi de Kongo et Les Monstres Sacrés*, Paris: Gallimard, 2000, p. 259; MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, pp. 176-178.

⁹⁴ John Janzen, *Lemba, 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1982, p. 196.

⁹⁵ Olfert Dapper, *Umständliche und Eigenliche Beschreibung von Afrika*. Amsterdam, 1670, p. 536. Segundo Karl Laman, bananas muitas vezes eram citadas em narrativas sobre demonstrações de poder dos banganga no Kongo. Voltaremos adiante a essa questão.

⁹⁶ A. de Assis Júnior, *Dicionário Kimbundu-Português...*, op. cit. Os sobados eram chefaturas das divisões territoriais do reino do Ndongo, que tinha o ngola como soberano. Sobre a formação e funcionamento político dos sobados, bem como suas relações com o poder colonial português, ver Flávia Maria de Carvalho, *Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores, séculos XVII e XVIII*. Tese de doutorado. PPG História, ICHF, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.

⁹⁷ Bernardino da Paixão, “Ligeira explicação sobre a Nação Congo”. In *O negro no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro (Bahia)*. Bibliotheca de Divulgação Científica, v. XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1940.

Os tambores são chamados, em inúmeras línguas bantu, de *ngòma*, e por sua vez traduzem um universo extenso que vai muito além do instrumento musical. Ngòma, na África Central e Austral, é um conceito abrangente de uma instituição ritual complexa, ao mesmo tempo denominando o tambor, as danças, os cantos e comportamentos daqueles que fazem parte dela. Esses “tambores de aflição”⁹⁸ reúnem indivíduos que padecem de alguma patologia física ou social, individual ou coletivamente, e têm no ngòma a possibilidade de buscar a estabilidade para esses males, físicos, sociais ou espirituais, que envolve ritos de cura, iniciação e um longo processo que pode durar meses ou anos, que tornará o principiante em um especialista curador, após passar pelos estágios de preparação no rito. “Fazer ngoma” é o tropo dominante para esses ambientes terapêuticos rituais, que têm como característica comum o chamamento de um líder, com uma fala preliminar e cantos, e logo após todos ao redor respondem ao canto com danças e palmas, e esse modelo comum se estende por uma vasta área na África Central e Austral, com pequenas variações.⁹⁹

Como vimos, o parentesco de coisas, pessoas, conceitos e objetos costumam pertencer a um mesmo universo léxico e cosmológico. Assim, não é difícil imaginar que a denominação *Tempo* para o nkisi em terras brasileiras tenha sido tão amplamente acolhido – o tempo “português”, de algum modo, carregava características compatíveis com os domínios do nkisi Ndembo.

Voltando à Bahia de 1905, após analisarmos as inúmeras facetas englobadas pela noção *ndembo* e suas variantes, a experiência dos seguidores de Manuel Maneta, conduzidos pela força da cavalaria chefiada pelo capitão José Estanislau Bahia, adquire novos contornos. O grupo de descendentes de africanos conduzidos pelas ruas, carregando um arsenal de bugigangas (essa, também, uma palavra de origem centro-africana), podia estar resistindo de forma muito mais significativa do que a descrição da cena pode sugerir.

⁹⁸ Termo cunhado por Victor Turner, *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. International African Institute. London, 1968; do mesmo autor, *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. New York: Cornell University Press, 1975.

⁹⁹ John M. Janzen, *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992. Sobre o complexo Ngoma, ver também Rijk van Dijk, Ria Reis, Marja Spierenburg (eds). *The Quest for Fruition through Ngoma: The Political Aspects of Healing in Southern Africa*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2000.

Podemos imaginar que a escolha de levar a bandeira à frente da comitiva tenha sido feita pelo próprio grupo e, a julgar pelo papel que a bandeira ocupa desde antes da travessia do Atlântico, teve uma intenção muito significativa. Ornada de penas e pés de galinha, búzios, obis e orobôs, a bandeira certamente era um objeto importante nas práticas do terreiro de Manuel Maneta – mais do que um estandarte comum, a bandeira branca havia passado por processos de ativação para que se tornasse um objeto que possibilitaria o contato e ativação de poderes advindos do outro mundo. Penas e pés de galinha são indícios claros de que se tratavam, provavelmente, de partes de animais oferecidos à divindade ou espírito representado pela bandeira, assim como os búzios, obis e orobôs eram, como até os dias de hoje, elementos fundamentais de sacralização de objetos utilizados nas práticas rituais de africanos e seus descendentes. Aquilo que aparentemente se tratava apenas de uma desajeitada procissão de indivíduos capturados pelas forças policiais podia conter outros sentidos não percebidos ou, ainda, compreendidos, para aqueles que não eram capazes de adentrar a visão de mundo dos seguidores de Manuel Maneta. Mesmo dominados e presos, aquelas pessoas poderiam estar em plena ação de resistência ao caminhar pelas ruas de Santo Antônio Além do Carmo, talvez clamando por uma ação de Tempo para neutralizar aquele momento de desventura coletiva.

A magia, entendida pelos europeus como feitiçaria (tradução inadequada e incapaz de abarcar os sentidos implícitos nessa prática), pensada a partir dos vieses do mundo ocidental desencantado, sempre foi enquadrada no campo das superstições ou, na melhor das hipóteses e mais recentemente, no campo religioso. Para a lógica do pensamento centro-africano, entretanto, magia, feitiço, ativação dos poderes advindos do outro mundo, eram formas indissociáveis de lidar com o mundo dos vivos em todas as suas dimensões, sociais e políticas inclusive, como vimos anteriormente. Se para o povo do Kongo todo poder vinha do mundo dos espíritos, e as principais formas de ativação desse poder eram os minkisi e a figura do chefe, ele mesmo uma espécie de nkisi, é razoável conjecturar que esse pensamento tenha atravessado o Atlântico e permeado as ideias de seus descendentes na diáspora, influenciando diretamente em um modo de vida marcado por memórias de práticas culturais que eram articuladas para entrar em confronto com o peso da escravidão e, após a abolição, com a (má) condição de vida imposta ao povo negro, em um

conjunto de princípios forjados ainda antes da travessia de seus antepassados. Antes de Manuel Maneta e seus seguidores, é possível pensar que a prática da resistência e, porque não dizer, da revolta, estava presente em boa parte do cotidiano de centro-africanos e seus descendentes, uma vez que, se a guerra era entendida um mal social, a cura vinha pelo feitiço, pelos tambores, pela ativação do poder vindo do outro mundo. Naquele préstito, a bandeira branca era o chefe, nkisi que poderia resgatá-los da prisão injusta. O “nkisi-chefe” ia à frente para valer os seus em um momento de instabilidade e incerteza. A bandeira branca tremulando em nome da cura, assim como a bandeira do Brasil, aquela que seria levada pelo caboclo de cedro pelas ruas do Santo Antônio, dois meses depois, tremulava comemorando a liberdade. À frente dos cultuadores de caboclo, ia Tempo, Ndembo, Kitembo, Tempo dya muringanga. Tempo-chefe, Tempo-árvore, Tempo da árvore-nganga.¹⁰⁰



¹⁰⁰ *Tempo dia Muringanga* é uma das denominações mais conhecidas desse nkisi no Brasil. Muringanga, do kikongo *Murí* – árvore e *nganga* – feiticeiro, iniciado nas sociedades secretas, sacerdote.



“Caboclo não tem caminhos para caminhar”: definições

Caboclo não tem caminho para caminhar
Caboclo não tem caminho para caminhar
Ele anda por cima da folha, por baixo da folha, em todo lugar
Ele anda por cima da folha, por baixo da folha, em todo lugar
Eh, caboclo!¹



Como vão as coisas no Gantois? Cleuza tomou posse como mãe de santo, ou ainda está compartilhando [a liderança] com outra pessoa? Os cultos aos índios [caboclos] ainda estão acontecendo? A Bahia realmente se tornou vítima de turismo hoje em dia?²

Em carta-resposta enviada a Julio Braga em dezembro de 1986, Ruth Landes perguntou, em uma anotação manuscrita no canto do papel (o corpo principal era datilografado), sobre os rumos da sucessão no candomblé do Gantois, que havia perdido recentemente sua líder, Maria Escolástica Conceição Nazaré (1894-1986), a famosa Mãe Menininha do Gantois, no mês de agosto. Cleusa, a filha mais velha, seria a próxima ialorixá a assumir o trono do terreiro. Na mesma anotação, revelou sua curiosidade em relação ao culto aos caboclos, por ela chamados “índios”, quase cinquenta anos após sua passagem pela Bahia.

¹ Ponto de caboclo, domínio público.

² Tradução de Julio Braga. Do original, “How is gantois having? Is Cleusa inducted as mãe de santo or sharing this with someone else? Are the Indian cults groups surviving? Is Bahia really a *turismo* victim now?”. In Julio Braga, *Candomblé da Bahia: a cidade das mulheres e dos homens*. Feira de Santana: UEFS, 2014 pp.15-17.

O objetivo da carta era responder a algumas questões feitas por Braga em relação a Martiniano Eliseu do Bonfim (Òjélàdé), filho de nigerianos, babalaô renomado entre os membros do candomblé da Bahia e prestigioso informante de Raymundo Nina Rodrigues, Martiniano é considerado o grande precursor do movimento de volta à África em busca de raízes dos cultos de matrizes africanas na Bahia, tendo auxiliado mãe Aninha a instituir o corpo dos ministros de Xangô no Axé Opô Afonjá, em 1936. Embora o conteúdo da correspondência entre eles fizesse referência direta ao universo dos candomblés nagôs, a autora não se furtou a exprimir seu interesse pelo “culto aos índios”, ainda que anotado em um canto do papel. Talvez ela tenha se lembrado desse culto somente após ter terminado de datilografar a carta ou porque, quem sabe, se tratasse de uma questão periférica à conversa que mantinha com seu interlocutor.

Landes foi, talvez, a primeira pesquisadora que apontou a possível ligação entre os cultos caboclos na Bahia à “prática banto de cultuar os espectros dos ancestrais e antigos donos de terras”.³ Mesmo não tendo se aprofundado no assunto, Landes inovou ao levantar essa hipótese, considerando o lugar periférico reservado a esse culto nos estudos afro-brasileiros. Chegando à Bahia em 1938, certamente ainda ressonavam as discussões do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, acontecido no ano anterior, que colocaram em voga, mais do que nunca, a busca pelos aspectos considerados mais “genuinamente africanos” nos terreiros, em detrimento aos “misturados” caboclos. À medida que se reforçava a africanidade dos terreiros, a dissimulação da presença dos caboclos se intensificava, muito embora seu culto nunca tenha deixado de existir nas mais variadas modalidades de cultos afro-brasileiros, do Candomblé à Umbanda, passando pela Encantaria do Tambor de Mina, Catimbó, Terecô e Cura, entre outros tantos. A figura do índio ancestral sempre se manteve associada aos cultos às divindades africanas em maior ou menor grau, mas seu lugar no panteão afro-brasileiro foi devidamente dissimulado, escondido, para dar lugar às marcas de “pureza” e “tradição” próprias do discurso de africanidade presente nesses templos e tudo que se refere a seu culto foi, até aqui, visto como uma pedra no caminho da chamada legitimidade africana dos candomblés, como bem definiu o antropólogo Jocélio Teles dos Santos.⁴ Para

³ Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva, revisão e notas de Edison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002

⁴ Jocélio Teles dos Santos, *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Sarah Letras, 1995

Mundicarmo Ferretti, o caboclo invariavelmente foi apresentado, tanto no discurso das ciências humanas, quanto de muitos pais de santo, como se fosse um “corpo estranho” às religiões de matrizes africanas.⁵

Saia, caboclo, não me atrapaia, saia do meio da samambaia⁶:

desvelando o caboclo

Caboclo, na definição atual dos dicionários do português brasileiro, é o mestiço de branco com índio; mulato de pele acobreada e cabelos lisos; pessoa do campo, matuto, de modos simples, caipira; cariboca; índio civilizado, ou ainda, de modo figurado (e normalmente pejorativo), “pessoa desconfiada”. Existem várias interpretações para a etimologia do termo que, ao que tudo indica, tem sua base nas línguas tupi. Para Hugo di Domenico, “caboclo” derivaria de *cara’iva*, homem branco, e *oca*, casa, originando assim “casa do homem branco”⁷. Em sua interpretação, assim eram chamados os indivíduos indígenas que viviam na casa dos brancos, possivelmente se referindo aos índios que viviam em aldeamentos. Mas Domenico também tece relações etimológicas entre caboclo e *cariboca* (e suas variantes curiboca e coriboca), termo para designar mestiços de indígenas com brancos europeus, como também definiu Theodoro Sampaio⁸. Sampaio, no entanto, diferencia os dois termos; para ele, *caboclo* seria “(...) o gentil manso, reduzido à civilização”, oriundo de *caá-boc*, “tirado ou procedente do mato”, tendo se tornado “caboco” na fala popular, ou “caboclo”, no português brasileiro formal.⁹

Curiboca e *caboclo* são termos que aparecem em documentos escritos em língua portuguesa desde o século XVII, com pequenas variações como *cariboca*, *coriboco*, *cobocono*, *cobocoro*, *cabocolo*, entre outros, e até o século XVIII, era designativo para índios em geral, ou aqueles que já tinham contato mais próximo

⁵ Mundicarmo Ferretti, *Desceu na Guma: O caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti* [1993]. São Luís: EDUFMA, 2000, p. 31.

⁶ Ponto de caboclo. Domínio popular.

⁷ Hugo di Domenico, *Léxico Tupi-Português*. Taubaté: Unitau, 2008, verbete.

⁸ Theodoro Sampaio, *O Tupi na Geographia Nacional. Memória lida no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo: Typographia da Casa Eclectica, 1901, pp. 66-67.

⁹ Theodoro Sampaio, *idem*, p. 67.

com os brancos¹⁰. Na primeira metade do século XIX, o padre Ayres de Casal registrou a forma *curiboca* para designar os descendentes de índios com africanos, enquanto *mameluco* era usado para designar os mestiços de indígena com o branco europeu.¹¹ A forma atual, *caboclo*, aparece documentada pela primeira vez em 1781, designando um mestiço de branco e indígena. Eduardo de Almeida Navarro, especialista em tupi antigo, defende que, embora o termo *caboclo* de fato derive de *kuriboka*, amplamente utilizado como definição para o mestiço indígena com branco, afirma que em tempos anteriores a esse uso, *kuriboka* se referia ao filho de indígena com africano.¹² Ainda no século XVIII, *caboclos* poderiam ser “aqueles que vivem na costa e falam língua geral”, em contraposição aos *tapuias*. No nordeste, *caboclo* podia ainda ser o termo para definir um mestiço, enquanto que no Pará era a referência para índios domesticados.¹³ No final do século XIX, *caboclo* podia designar não somente os descendentes “já civilizados” dos aborígenes, mas também aqueles considerados “selvagens”. Os primeiros eram designados “caboclos mansos”, em contraposição aos “caboclos bravios”, também chamados *tapuios* ou *bugres*.¹⁴

O caráter altamente polissêmico do termo abraça, até hoje, categorizações étnico-raciais, sociais e geográficas. Na atualidade, *caboclo* pode ser um tipo regional, da região norte do país, assim como *gaúcho* no extremo sul, ou como *sertanejo* no nordeste. Na região amazônica, em especial, *caboclo* é uma categoria relacional que identifica todo aquele que está em uma condição de inferioridade social em relação ao interlocutor, e o que mais comumente vai determinar essa inferioridade se relaciona à origem rural, à descendência indígena e não civilizada, em contraste com a pessoa branca, urbana e civilizada. Mais do que determinar quem é *caboclo*, importa saber que quem está do outro lado do contato é *branco*, ou seja, “não *caboclo*”. Nesse caso não existe, entretanto, uma categoria

¹⁰ Cf. Antonio Geraldo da Cunha, *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982

¹¹ Pe. Manuel Aires de Casal, *Corografia Brasilica ou Relação Historico-Geografica composta e dedicada a Sua Magestade Fidelissima por hum presbítero secular do Gram Priorado do Crato*. Tomo I. Rio de Janeiro: Imprensa Regia, 1817, s/n

¹² Eduardo de Almeida Navarro, *Dicionário de Tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013, verbete.

¹³ Stuart B. Schwartz, Tapanhuns, Negros da Terra e Curibocas: Causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, 29/30, 2003, pp.13-40, p. 36.

¹⁴ Henrique Pedro Carlos de Beaurepaire-Rohan (Visconde de Beaurepaire-Rohan), *Diccionario de Vocabulos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1889, verbete.

fixa que determine quem é caboclo, mas será aplicada sempre que houver alguém “mais rural”, “mais rústico” ou “mais indígena” em relação ao interlocutor.¹⁵

Claro está que, se existe um denominador comum para agrupar todas as definições para o termo *caboclo*, é a mistura, a mestiçagem, o caráter híbrido do conceito. Além disso, o caboclo frequentemente ocupará o lugar de *outsider*, o “de fora”, seja do ponto de vista social, étnico ou religioso. A ligação entre mestiçagem e exclusão remete a outra categoria étnico-racial no Brasil: o crioulo. O termo, frequentemente atribuído ao português, originado de “criar”, “cria” ou “filhote”, fazendo alusão aos animais, era termo utilizado para designar negros nascidos nas Américas, escravizados nascidos em casa (do senhor), ou ainda outros povos de descendência mista. Maureen Warner-Lewis, no entanto, sugere outra etimologia para o termo que, a despeito de ter uma longa existência em línguas europeias, possivelmente tenha sua origem em línguas africanas bantu. A hipótese da autora é que o termo derive do kikongo *kuulolo*, “excluído”, ou *nkuulolo*, “indivíduo excluído, outsider”, onde o prefixo “n” forma o substantivo. A transformação fonológica do termo parece ter sido facilitada pelo fato de que “r” e “l” são potencialmente indistinguíveis em várias línguas africanas: *nkuloolo* > *kuulolo* > *kurolo* ~ *kurolu* > *kruolo* ~ *kruolu* > *kriulu* ~ *kriolo*. A síncopa *kr-*, que convergia fonologicamente com a sílaba inicial de *criar* pode ter sugerido uma relação semântica entre os radicais africano e europeu. Inicialmente entendido como *outsider*, nas Américas o termo também assumiu outra conotação, sendo muitas vezes adotado como o *insider* nativo em outras construções culturais.¹⁶

É difícil determinar de que maneira a denominação “caboclo” passou a ser abrigada no âmbito dos terreiros, mas é digno de nota que o termo foi usado tanto para denominar uma determinada categoria de divindade, quanto para servir de marcador de identidade. No contexto dos terreiros, “caboclo” era uma denominação que marcava a diferença entre os candomblés que cultuavam “os grandes deuses africanos” e aqueles que, além das divindades africanas, cultuavam também os caboclos; esses terreiros, geralmente de tradição congo-angola, habitualmente eram denominados *candomblés de caboclo*.

¹⁵ Deborah de Magalhães Lima, “A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico”. *Novos Cadernos NAEA* vol. 2, nº 2 – dez. 1999, p. 6.

¹⁶ Maureen Warner-Lewis, “Posited Kikongo origins of some Portuguese and Spanish words from the slave era”. *América Negra*, nº 13, 1997, pp. 83-95.

Nina Rodrigues registrou a fala de uma velha africana sobre a diferenciação dos terreiros que agrupavam africanos, em contraposição aos terreiros formados e frequentados por indivíduos nascidos no Brasil. A africana observava à distância uma festa que acontecia no Ilé Iyá Omi Asé Iyamasé, mais conhecido como Gantois¹⁷. Nina indagou à mulher se ela “tinha santo” e por que não tomava parte da dança. Ela respondeu que aquele terreiro era de gente da terra, ao passo que o seu era de gente da Costa e ficava no bairro de Santo Antônio. Para Nina, a explicação para essa diferenciação, por parte da velha africana, se devia ao fato de que os terreiros cada vez mais absorviam “mulatos e mestiços de todos os sangues”, e embora nas práticas africanas houvesse uma justaposição de ideias e crenças trazidas da África com outras ideias tomadas do catolicismo, os mestiços tinham uma “(...) tendência manifesta e incoercível a fundir essas crenças”. Curiosamente, o Gantois, “terreiro de gente da terra” naquele final do século XX, foi tomado por Nina Rodrigues como modelo ideal para se ter “(...)uma ideia exata do que é um templo fetichista na Bahia”.¹⁸

As referências aos caboclos dos cultos afro-brasileiros surgem a partir da virada do século XIX para o XX. Em *O animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Nina Rodrigues se referiu não a caboclos, mas a uma “cabocla” “mãe de terreiro” no Bom Gosto da Calçada, em Salvador, por volta de 1896. Essa mulher, “mestiça, quase branca”, e que se dizia cabocla (“mestiça de índio”), dirigia um terreiro que de tempos em tempos alternava sessões espíritas com candomblés, frequentadas por gente de toda cor. Sobre a capacidade de “cair no santo”, ou seja, de receber em transe as divindades ou espíritos ali cultuados, tal mãe observou que os negros, ou indivíduos que tivessem algum sangue de negro eram mais suscetíveis que os brancos. Não é possível determinar que tipo de ritual fosse praticado ali, dado o

¹⁷ O Terreiro do Gantois, fundado pela africana egbá liberta Maria Julia da Conceição Nazareth e seu marido, o jeje-mahi Francisco Nazareth de Etra, aparentemente já havia sido tomado por gente da terra naquele final do século XIX, a julgar pela declaração da velha africana inquirida por Nina Rodrigues. Considerado terreiro “modelo” por seu prestígio etnográfico, as narrativas mais comuns aventam a hipótese de que tenha sido fundado por volta de 1850, como fruto de uma dissidência no terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, fundado por Iya Nassô. Lisa Earl Castillo, a partir de uma análise documental e etnográfica, trouxe novos dados sobre a trajetória de seus fundadores e as intrincadas relações sociais entre africanos e crioulos na Bahia do século XIX. A esse respeito, ver Lisa Earl Castillo, “O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX”. *Revista de História*, nº 176. São Paulo: USP, 2017

¹⁸ Raymundo Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*. Fac-símile dos artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897. Apresentação e notas de Yvonne Maggie e Peter Fry. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006, pp. 51,109.

caráter da descrição do autor. Só se sabe que as cerimônias aconteciam em uma casa térrea, moradia da chefe do terreiro, que reservava uma sala para as sessões religiosas, e dispunha também de uma capela armada em um quarto vizinho. Nas “sessões espíritas”, as praticantes se colocavam de pé, alinhadas às paredes, enquanto a líder se postava no meio da sala, entoando invocações até que algumas mulheres começavam a cair em transe, possuídas por espíritos dos tipos mais variados, de almas de mortos em catástrofes conhecidas até barões havia muito tempo falecidos, ou mesmo vivos. O próprio Nina se mostrou surpreso diante do fato de que aquelas mesmas médiuns serviam no candomblé para as manifestações dos deuses africanos, o que reiterava sua teoria de que o transe dos afro-baianos nada mais era do que “manifestações de sonambulismo histérico”.¹⁹

A questão central que se coloca no caso da mãe da Calçada do Bonfim é, sem dúvida, sua autodenominação cabocla. Por que ela assumiu essa identidade? Seria uma tentativa de se diferenciar de outros líderes religiosos africanos, em um local onde, anteriormente, batuques de pretos africanos eram denunciados aos periódicos pela perturbação do sossego?²⁰ Ou então, ela se autodenominava “cabocla” em função do culto que dirigia? Provavelmente nunca saberemos.

A segunda referência de Nina Rodrigues aos caboclos acontece em 1905, quando descreve o já citado caso da batida policial no terreiro de Manoel Maneta, e uma observação sobre os “supostos candomblés de Caboclos”. Sobre esses, afirmou que, se de fato esses eram candomblés africanos, havia neles, combinados aos costumes ritualísticos africanos, esparsos fragmentos de crenças indígenas, mas não se alongou sobre o tema.²¹

Quem primeiro adentrou mais detidamente o universo de culto aos caboclos foi Manoel Querino, em um pequeno artigo publicado na Revista do IGHBa, por ocasião de uma “(...) oferta feita ao Instituto pelo Coronel Arthur Athayde de objetos pertencentes a um famoso candomblé de caboclo da cidade do Salvador”, em maio de 1919. Certamente essa “oferta” era fruto de apenas uma das numerosas

¹⁹ Nina Rodrigues, id.ibid., pp. 119-121.

²⁰ Vinte anos antes, uma denúncia foi feita em um periódico sobre um provável rito de candomblé, ocorrido na mesma ladeira do Bom Gosto: “CANDOMBLÉ - Comunicam-nos que no domingo 6 do corrente foram os moradores da rua do Bom-gosto da Calçada do Bonfim incomodados por terrível algazarra produzida por um numeroso batuque de pretos africanos em uma casa térrea da mesma rua. Estas reuniões são proibidas pela polícia, e para o fato referido chamamos a atenção das autoridades competentes.” *O Monitor*, 9/8/1876

²¹ Raymundo Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil...*, op.cit.

batidas policiais que ocorriam com muita frequência na Salvador do início do século XX, e Querino se propôs a redigir uma pequena nota sobre os costumes dos candomblés de caboclo. Querino afirmou ser o culto um rito “intermediário”, nascido do convívio entre indígenas e africanos, que fundia práticas “supersticiosas” desses dois grupos, e também dos europeus; em suas palavras, “uma variante do candomblé jeje-nagô que incorporou elementos indígenas”. Considerava ainda que os elementos do catolicismo presentes nesse culto se deviam à ação dos missionários na catequese e que, portanto, foram os índios os responsáveis pela inserção de práticas como a devoção a santos católicos, especialmente São João Evangelista, São João Batista e Jesus Cristo, que era comumente denominado de “Caboclo Bom”. Além disso, adoravam “com grande respeito o símbolo da cruz”. Querino prossegue suas observações se referindo à existência de um processo iniciático dos postulantes ao culto, realizado em uma choupana na mata, durando um período de trinta dias, e que durante esse período “o encanto” chegava à cabeça das mulheres “conforme o rito africano”, com o preparo de ervas.²²

Para Arthur Ramos, a presença do culto ao “espírito caboclo” se tratava de um processo sincrético entre africanos e ameríndios, a quem chama de “encantados afro-ameríndios”. A esse processo sincrético, o autor atribuía a multiplicação de candomblés de caboclo, na Bahia, e da linha de caboclo, no Rio de Janeiro, que diferia pouco das “práticas de procedência banto” ou dos candomblés jeje-nagôs “já muito deturpados”. A despeito de certo desdém ao relatar essas práticas, Ramos admitia que o material a ser pesquisado nesses contextos era “enorme”.²³

Edison Carneiro interpretou o culto a Caboclo como “um processo sincrético afro-ameríndio”, ideia compartilhada por Artur Ramos. Tais pensamentos contribuíram para estabelecer uma dicotomia entre os candomblés considerados “de tradição africana” – a saber, os “impermeáveis” candomblés jeje-nagôs – e os

²² Manuel Raymundo Querino, “Candomblé de Caboclo”..., p. 235-236. O tema foi abordado anteriormente pelo autor em “A raça africana e os seus costumes na Bahia”, in *Annaes do V Congresso Brasileiro de Geographia*. Salvador: IGHBa, Imprensa Official do Estado, 1916. Republicado posteriormente em *A raça africana e os seus costumes na Bahia*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955, p.117-119. Sobre o uso do termo “Caboclo Bom”, Gonçalves Fernandes também registrou, em 1937, a mesma denominação para designar Jesus Cristo no *Xangô* de Pernambuco, um dos cultos de origem africana no Brasil. Albino Gonçalves Fernandes apud Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro. 1º Volume: Ethnographia Religiosa* [1934]. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940, 2ª ed, p. 166

²³ Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro...*, pp. 124, 143, 159, 176.

candomblés de matrizes culturais centro-africanas - Angola e Congo – mais propensos às “influências externas” do que os primeiros. Além dos candomblés Angola e Congo, havia ainda outra denominação para determinados terreiros que cultuavam essas entidades, os chamados “candomblés de caboclo”.

Carneiro considerava que os candomblés de caboclo eram “resultado de uma fusão da mitologia dos negros bantos, já contaminada por influências jeje-nagôs e malês, com a mitologia dos selvagens da América Portuguesa”. No entanto, ele relativizou o uso do termo uma vez que, segundo suas observações, se tratava de uma denominação arbitrária para nomear os candomblés onde se observavam “pronunciadas influências bantas” e que prestavam culto aos chamados caboclos. Para ele, a única justificativa para o uso do termo era facilitar os estudos, agrupando os cultos de herança bantu em torno de uma denominação comum. Porém, Edison chegou a distinguir diferenças entre os chamados “candomblés de caboclo” e os candomblés “puramente bantus”, afirmando que a diferença primordial entre as duas categorias era a mescla entre a mítica bantu e a ameríndia que, segundo ele, se notava nas vestimentas rituais, “(...) quase todos fantasiados de selvagens, com arco, flecha, cocar, etc.” Asseverava ainda que os bantu haviam esquecido seus próprios deuses, fato explicado pela “(...) pequena consistência de suas concepções míticas”, recorrendo apenas, em seus cultos, a “vagas e imprecisas recordações” de “Zámbi, Zámbi ampungu, Canjira-mungongo e possivelmente outros espíritos semelhantes, originários do Congo e Angola”. Para Carneiro, os candomblés de caboclo se tratavam de “formas religiosas em franca decomposição”, e embora esses “elementos estranhos” – no caso, os caboclos – fossem imbuídos de fundo igualmente mágico, causavam a paulatina degradação do culto. Os caboclos, tais como apareciam nos terreiros, seriam meras modificações dos deuses jejes e nagôs, já modificados anteriormente pela influência dos angolas e congos. Poucos seriam os caboclos “autênticos”, em suas palavras, como Tupã e Tupinambá. Em um tempo onde um dos requisitos mais importantes para legitimar um terreiro era a ligação direta com ascendentes africanos, o culto a caboclo acontecia em muitos deles, porém de forma discreta, e essa prática se perpetuou ao longo dos anos. O próprio Edison admitiu que “(...) no Engenho Velho e no Gantois, duas casas onde a tradição ketu exerce uma verdadeira tirania, pude ver cantar e dançar para

encantados caboclos”.²⁴ Com o desaparecimento dos últimos africanos na transição para o século XX, ter um culto “legitimamente africano” se tornou um capital simbólico importante para o prestígio das casas de candomblé, e não havia lugar para os caboclos nessa construção.

Ruth Landes registrou o desdém com que Carneiro encarava os terreiros caboclos, décadas antes. Carneiro chamava os terreiros caboclos de “grupos de culto sem tradição”, que veneravam “espíritos indígenas que acrescentaram ao rol das divindades africanas”, e que “segundo os altos padrões da tradição ioruba”, os caboclos “(...) são blasfemos porque são ignorantes e indisciplinados, porque inventaram novos deuses à vontade e porque admitem homens aos mistérios.”²⁵ Por representantes da “alta tradição ioruba”, ele nomeou as mães Aninha, Massi e Menininha, mães dos terreiros Ilê Axé Opô Afonjá, Casa Branca do Engenho Velho e Gantois. Os dois últimos onde, anos mais tarde, admitiu ter visto caboclos se manifestando, ainda que considerasse o candomblé de caboclo como “(...) último degrau na escala dos candomblés, espécie de ponte para a adesão completa do negro banto ao chamado baixo espiritismo”.²⁶

No final da década de 1930, durante o período em que passou na cidade de Salvador para realizar sua pesquisa sobre os candomblés, Ruth Landes visitou um candomblé de caboclo nas Quintas da Barra. Sabina, a mãe do terreiro, explicou às filhas quem era a estrangeira, que estava ali para estudar o candomblé, já que em seu país não se sabia nada sobre a religião. Uma das filhas ficou surpresa, afirmando que Ruth era uma “senhora de qualidade”, como poderia se misturar a elas? A outra perguntou: “Ela sabe qual é a nossa seita – sabe que somos *caboclos* e os outros são *africanos*?” (itálicos meus). Diante do questionamento da filha de santo, Sabina se dirigiu a Landes, cuja resposta transcrevo aqui:

A senhora deve saber essas coisas. Este templo é protegido por Jesus e Oxalá e pertence ao Bom Jesus da Lapa. É uma casa dos espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos ioruba ou do Congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns são espíritos de índios mortos há centenas de anos. Salvamos primeiro os deuses ioruba nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos

²⁴ Edison Carneiro, *Religiões Negras...*, op.cit.

²⁵ Ruth Landes, *A cidade das mulheres...*, p. 77.

²⁶ Edison Carneiro, *Religiões negras...*, p. 235.

os caboclos, porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e, portanto, são agora os nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem.²⁷

A expressão “somos caboclos” de fato designava, em primeira instância, a característica ritual do terreiro em questão, que cultuava os “antigos índios brasileiros”, como descreveu Sabina. Mas por que o espanto da outra filha, ao sinalizar que uma “senhora de qualidade” não poderia – ou não deveria – se misturar a elas? É possível que o termo também abrigasse outra noção dentro do universo afro baiano da década de 1930, servindo de denominação para aqueles que, em contraposição aos africanos, eram brasileiros, ainda que fossem seus descendentes diretos, ou mestiços de mais longa data. Doné²⁸ Runhó, Maria Valentina dos Anjos, nascida em 1877 e líder do terreiro do Bogum²⁹ entre 1960 e 1975 (mas vinculada ao terreiro desde pelo menos 1911), falava com nostalgia do tempo “dos africanos” no terreiro, na época de sua iniciação:

“O terreiro foi fundado por africanos e tem mais de 100 anos. Esta é a segunda casa feita aqui no mesmo lugar. A gente quer acabar, mas tem tanto santo por aí que veio da África que todos nós só lamenta aquela árvore onde está assentado Azoano Adô”.

(...) Houve a primeira casa que foi dos africanos, depois foi ficando nós *caboclos*.³⁰ (itálico meu)

Ao se referir como “caboclos” àqueles que permaneceram no terreiro, doné Runhó se referia àqueles que continuaram desempenhando a prática de cultos africanos no Bogum. O termo caboclo, nesse caso, aparece como definição de brasileiro, mestiço, não africano, e não necessariamente vinculado ao culto às entidades indígenas.

²⁷ Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres...*, p. 232.

²⁸ Doné: cargo ritual do Candomblé Jeje, sacerdotisa dirigente do terreiro.

²⁹ Zoogodô Bogum Malê Rundó, ou simplesmente terreiro do Bogum, é um candomblé jeje, situado no Engenho Velho da Federação, em Salvador. Conhecido como “o mais antigo terreiro jeje”, a data de sua fundação é desconhecida, mas é certo que estava em atividade na segunda metade do século XIX. Outros indícios apontam para um período anterior, na primeira metade do século XIX, ou ainda, segundo a tradição oral do terreiro, pode ter sido fundado no séc. XVIII. A esse respeito, ver Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé. História e ritual da nação Jêje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, pp. 171-178.

³⁰ Entrevista concedida em 1961 ao projeto “Pesquisa sobre os candomblés de Salvador”, dirigida por Vivaldo da Costa Lima, 1960-1969.

No âmbito dos terreiros, as definições para *caboclo* também são muito variáveis, assumindo diversas nuances interpretativas a depender do contexto onde é cultuado. Na Umbanda, são entidades de origem ameríndia, encarados como espíritos de indivíduos indígenas que habitaram a terra; no Candomblé, comumente são cultuados como ancestrais muito longínquos dos primeiros habitantes da terra, são chamados de “donos da terra”. Na Encantaria dos terreiros de Mina, no Maranhão, os caboclos não são considerados índios, mas entidades espirituais de etnias e nacionalidades diversas, podendo ser estrangeiros, por exemplo.³¹ Seja qual for o contexto, no entanto, a marca mais importante a respeito de sua natureza no culto é a qualidade mestiça, que de certo modo colaborou para sua invisibilidade em função do ideário proposto pela “escola baiana de antropologia”.

Querino, Ramos e Carneiro foram importantes multiplicadores da linha de pensamento da escola constituída por Nina Rodrigues, tendência que se manteve como base para as análises de estudiosos durante boa parte do século XX: a oposição entre nagôs (e, junto a eles, os jejes) e bantus. Os primeiros eram considerados valorosos, aguerridos e detentores de heranças culturais requintadas. Aos segundos coube a pecha de serem menos inteligentes, menos desenvolvidos, e detentores de uma cultura pobre e esvaziada. Essa postura de Nina, ao sacramentar a hierarquização entre africanos, refletiu uma mentalidade senhorial que foi se estabelecendo ao longo de séculos de escravidão. Cativos oriundos da África Ocidental eram considerados melhor aparentados que aqueles vindos da África Centro-Ocidental, considerados “asseados e caprichosos”, embora “ásperos e traidores”, ao passo que os segundos falavam melhor o português e eram mais dóceis e adaptáveis aos costumes dos senhores brancos.³² Essa oposição hierarquizada que supostamente via mais qualidades nos africanos ocidentais

³¹ Sobre os caboclos no Tambor de Mina, ver especialmente Seth Leacock e Ruth Leacock, *Spirits of the Deep: a study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: Anchor, 1975, e Mundicarmo Ferretti, *Desceu na Guma...*, op.cit.

³² Luis dos Santos Vilhena, *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas*, livro I [1802]. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1921, p. 46. O costume de classificar africanos segundo características físicas, habilidades para determinados tipos de trabalho e aspectos comportamentais se estendeu ao longo de todo o período da escravidão, e encontramos com frequência esses tipos de classificações nos relatos de viajantes estrangeiros na Bahia, como Maria Graham, Daniel Kidder, Maximiliano de Habsburgo, Elizabeth e Louis Agassiz, entre outros, que de modo geral encaravam a majoritária população negra como um entrave para o processo civilizatório. A esse respeito, ver Olívia Biasin Dias, *Olhares Estrangeiros: Impressões dos viajantes oitocentistas acerca da Bahia, sua diversidade racial e seu potencial para alcançar a civilização*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador: UFBA, 2013.

certamente teve influência na obra de Nina Rodrigues, ao exaltar as qualidades dos nagôs e seus vizinhos ocidentais.

Ainda na primeira metade do século XX, o sociólogo Donald Pierson, em “O candomblé da Bahia”, também categorizou os terreiros entre “seitas mais antigas e respeitadas”, nagô e jeje, em contraposição aos candomblés angola e congo que, por sua vez, diferiam dos chamados “candomblés de caboclo”; esses últimos, segundo o autor, de “organização talvez mais recente”. É possível que, entre as décadas de 1930 e 1940, os candomblés que privilegiavam o culto a caboclo tenham assumido linhas mais claras em relação aos candomblés angola-congo, que anteriormente também haviam sido chamados de candomblés de caboclo, indistintamente, bastando para isso apenas que cultuassem caboclos em seus ritos. Segundo a descrição de Pierson, se tratavam de cultos onde as cerimônias eram realizadas em português, com palavras e frases de origem africana, muito corrompidas, tomadas dos jeje-nagôs ou angola-congos, bem como outras palavras de “origem tupi”. Afirmava ainda que esses “empréstimos” eram desprezados pelos participantes de terreiros “mais ortodoxos e escrupulosos, especialmente das seitas jeje-nagôs”. “Se seje mistura, é bobage”, teria dito um adepto; uma mãe de santo “ortodoxa”, por sua vez, afirmou que em seu terreiro “(...) tudo é nagô puro; não há nada no meu candomblé da mistura que esses lugares novos têm hoje em dia”. Prosseguiu afirmando que aqueles que cultuavam caboclos “(...) não sabem absolutamente nada da maneira como se fazia essas coisas na África”.³³

Um pouco mais tarde, Roger Bastide coroou, por assim dizer, o modelo nagô apregoado por seus pares nos cultos de matrizes africanas. Sobre a ideia dominante que permeou todos os trabalhos, em maior ou menor grau, desde Rodrigues até Bastide, a pretensa pureza nagô se converteu em categoria analítica, como sugeriu Beatriz Góis Dantas em “Vovó Nagô e Papai Branco”. Para a autora, nas análises dos estudiosos o candomblé nagô passou a ser posto em oposição aos candomblés de angola, de caboclo, à umbanda e toda sorte de cultos que escapavam às práticas do modelo normativo vigente, que eram vistos apenas como “sobrevivências religiosas menos interessantes”, “deturpados” ou “degenerados”.³⁴

³³ Donald Pierson, *O candomblé da Baía. Gonache de Rebolo Gonzalez*. Vol. 6. Editora Guairá Limitada, 1942..., pp. 8-9.

³⁴ Beatriz Goes Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Graal, 1988, p. 21

Curiosamente - ou não - o caboclo sempre foi presença basilar nessas manifestações religiosas “outras”. Mas Roger Bastide, em um de seus últimos trabalhos, em 1973, abordou a figura do índio nos cultos da Umbanda, no Candomblé (especialmente aqueles de origem bantu) e Catimbó. Em uma conferência proferida no colóquio de Dakar, intitulada “La rencontre des Dieux africains et des Esprits indiens”, o autor finalmente deu atenção a um elemento dos cultos africanos no Brasil que, anteriormente, jamais havia sido digno de análise mais aprofundada em seus trabalhos.³⁵

Para Bastide, o culto a caboclos poderia ser interpretado como uma contracultura em formação ou, ainda, uma anti-sociedade, uma religião nacional forjada a partir do sincretismo dos aportes culturais das supostas três raças constitutivas da população brasileira, alinhado portanto com o ideário da mestiçagem de Gilberto Freyre³⁶. Segundo seu ponto de vista, o que teria facilitado o casamento entre deuses africanos e espíritos indígenas foi a forma que o nacionalismo assumiu em uma sociedade multi-racial. Além disso, após o processo de independência, a valorização da miscigenação entre brancos e índios teriam dado origem ao mito de origem do nativo americano, ideia reforçada pelo romantismo ao alçar a figura indígena à condição de valoroso guerreiro, orgulhoso de sua liberdade, em contraposição ao servilismo do negro escravo; figura idealizada e acolhida pelos brancos, o índio seria aquele que preferiu morrer a se submeter à dominação do branco. Bastide reforça que essa ideologia era obviamente equivocada (a do índio livre *versus* o negro escravo), mas em sua reflexão o índio que se tornou, por assim dizer, o “anti-negro”, seria admitido nos cultos de origem africana como forma de melhorar a imagem dessas religiões diante da sociedade branca. Por outro lado, Bastide apontou o fato de que os terreiros de candomblé ditos tradicionais continuavam a afastar qualquer interferência dos caboclos, para manter a fidelidade aos cultos ancestrais, mas ele ouvia dizer que todo candomblé yoruba continha um caboclo em seu panteão de culto e que, a despeito da vontade de continuarem africanos, os membros desses candomblés eram, de bom grado, brasileiros, patriotas e nacionalistas. Bastide observou ainda que nos candomblés bantus, “mais

³⁵ Roger Bastide, “La rencontre des dieux africains et des esprits indiens”. *Afro-Ásia* nº 12. Salvador: UFBA, 1976 [1973] pp. 31-45. É possível que Bastide tenha voltado a atenção para o culto caboclo após orientar a tese de Gisèle Cossard-Binon

³⁶ Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regimen de economia patriarcal*. Schmidt, 1938

permeáveis a influências externas”, os caboclos coexistiam com as divindades iorubanas, fazendo coexistir dois cultos autônomos entre si.³⁷

Os autores elencados até aqui compõem de certa maneira as bases dos estudos afro-brasileiros, nascidos das discussões propostas pela obra de Nina Rodrigues, marcadas pelo paradigma que elegeu o candomblé no Brasil como a religião africana por excelência, e sua representante maior e mais pura era aquela de origem nagô. A questão essencial da obra de Nina era averiguar e reiterar a influência cultural dos yoruba na Bahia. Acabou por fundar uma “escola” que abriu um campo de pesquisas antes inexplorado e possivelmente foi responsável, pelo menos em parte, pela abundância de pesquisas dedicadas aos candomblés jeje-nagôs³⁸. Importante lembrar que sua obra principal, *Africanos no Brasil*, foi publicada postumamente somente em 1932, e é provável que tenha influenciado fortemente as discussões levadas a cabo no Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, ocorrido cinco anos depois.

Se ao longo do século XX pouco espaço houve para os povos bantu nos estudos afro-brasileiros, o que dizer dos cultos onde a figura do caboclo ocupava (e ainda ocupa) espaço central? Até mesmo em locais onde a presença de negros africanos e seus descendentes foi mais discreta do que em outras partes do país, ressonâncias do pensamento proposto por Nina se fizeram notar, como por exemplo no caso da região amazônica, onde em 1938 foi empreendida a Missão de Pesquisas Folclóricas idealizada por Mario de Andrade em parceria com Oneyda Alvarenga e Dina Lévi-Strauss, que acabou por priorizar a busca de africanismos ocidentais na região amazônica.

Finalmente, os próprios indivíduos que cultuam caboclos se ressentem por não serem contemplados pelos estudos acadêmicos. O xicarangoma Tata Almiro Miguel Ferreira, bisneto de Silvana, que é considerada uma das iniciadoras do candomblé de caboclo na Bahia, em comunicação no Encontro de Nações de Candomblé, realizado em 1981, em Salvador, BA, queixou-se publicamente sobre o desconhecimento a respeito dos candomblés de caboclo:

³⁷ Roger Bastide, “La rencontre des dieux africains et des esprits indiens”. *Afro- Ásia* nº 12 pp. 31-45 [1973] Salvador: UFBA, 1976, pp. 34, 39-40.

³⁸ Lucilene Reginaldo, “‘Uns três congos e alguns angolas’ ou os outros africanos na Bahia”. *História Unisinos* nº 14(3), pp. 257-265, Setembro/Dezembro 2010

“Os pesquisadores (...) se omitiram. Não foram pesquisar, porque a nossa terra é cidade alta e Cidade Baixa, e esses candomblés de caboclo, como os de Angola-Congo, ficaram na cidade Baixa, por ser um lugar, talvez, que tivesse muito mato, longe do centro. Eu não sei explicar bem. Do outro lado, ficou o candomblé-de-queto, mais perto, mais pesquisado”.³⁹



³⁹ Almiro Miguel Ferreira, "Candomblé de caboclo." *Encontro de Nações de Candomblé*. Salvador: Ianamá/CEAO/Centro Editorial e Didático da UFBa (1984). p. 59.



“Eu gosto de um samba arrojado”: o canto do caboclo

Nas mais variadas denominações, a estrutura dos cultos onde os caboclos (também denominados *encantados* ou *catiços*) aparecem mantém semelhanças entre si, com pequenas variações, e são rituais onde canto e danças ocupam papel fundamental no desenrolar da cerimônia. Um dos pontos principais desses rituais é a possibilidade de interação entre a assistência e as entidades manifestadas no evento. Os caboclos se manifestam através do transe, que pode ser do dono da casa e de seus iniciados, mas pode acontecer também que outras pessoas (inclusive visitantes e não participantes diretos do culto) também manifestem essas entidades.

Ao chegar, em meio às danças, o próprio caboclo se apresenta, “puxando” seu ponto cantado, dança junto com os outros participantes, ao mesmo tempo em que bebem suas bebidas prediletas, que podem ser o *aluá* (ou *aruá*)¹, jurema, cauim, ou mesmo outras bebidas “profanas”, como a cerveja. Fumam cachimbos, cigarros de palha ou charutos. A bebida e o fumo são parte importante dos seus rituais de cura, sendo usados durante o processo de “atendimento” aos participantes da festa, que são convidados a beber com ele e muitas vezes são defumados pelo caboclo.

Na Bahia, o termo caboclo não define apenas os índios, embora estes sejam as figuras principais vinculadas a essa definição. Quando os caboclos são índios, se denominam *caboclo de pena*, sua dança é ágil, simulando durante a dança, muitas vezes, o manejo do arco e flecha, e falam o português com alguma dificuldade. Podem, por outro lado, ser capangueiros ou boiadeiros, vestindo adereços de couro, simulando na dança o gestual de um boiadeiro manejando um

¹ Aluá ou aruá, do kimbundu *Uâlua*, garapa, bebida fermentada, cerveja. Uâlua pode também se referir a quaisquer líquidos que se possam beber. A, de Assis Junior, *Dicionário Kimbundu-Português*. Luanda: Edição de Argente, Santos e Cia. Ltda., 1948, verbete.

laço e tangendo a boiada, emitem sons de aboio e seu vocabulário é próprio dos boiadeiros do sertão. Além desses, existem ainda outras categorias de caboclos, como o *marujo* e *martim pescador*, quando vinculados às águas; podem ser estrangeiros, como o caso dos *turcos* e do *povo do oriente*; e há ainda a categoria dos *pretos velhos*, que não são considerados caboclos, mas anciãos africanos que viveram na pele as agruras da escravidão. Seja qual for a categoria a que pertencem, os caboclos são sempre ligados aos domínios da natureza e seus elementos: rios, cachoeiras, montanhas, terra, ar, água, animais, matas, sol, lua, estrelas, fogo, vento, etc.

A festa dedicada a essas entidades é comumente denominada *samba de caboclo*, e pode acontecer dentro dos terreiros, assim como na mata, em regatos e cachoeiras, ou em ocasiões onde se fazem oferendas, e o dia 2 de julho é uma das principais datas para festejar o caboclo, senão a mais importante. Nessa ocasião, o barracão dos terreiros é enfeitado com folhagens naturais e bandeirinhas de papel onde o verde e o amarelo predominam, e são consideradas as cores dos caboclos. Frequentemente se encontra na decoração da festa a bandeira do Brasil.²

A denominação *samba*, comumente atribuída ao vocábulo *semba* (ou *risemba*), do kimbundu, *umbigada* (na dança), atribuída a qualquer baile popular, urbano ou rural, pode sugerir a tônica que domina essas festividades. Diferentemente das festas dedicadas aos orixás, inquices ou voduns, o samba de caboclo costuma ser descontraído, havendo a participação mais efetiva de toda a assistência, que tem a liberdade de dançar, cantar e festejar com as entidades presentes. De fato, a umbigada, ou seja, o ato de, durante a dança, tocar a barriga na barriga de outrem, é o gesto usual dos caboclos para convidar algum membro da assistência para tomar parte da dança. A umbigada, que também aparece em outras danças brasileiras de parentesco centro-africano, foi registrada pelo missionário John Weeks em algumas danças praticadas pelos povos bakongo³. Porém, se examinada de modo mais detido, essa palavra sabidamente originária das línguas

² Para uma descrição etnográfica do samba de caboclo, ver Raul Lody, *Samba de caboclo*. Ministério da Educação e Cultura/Funarte, 1977, e *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. WMF/Martins Fontes, 2006, pp. 164-165; Jim Wafer, *The taste of blood: spirit possession in Brazilian Candomblé*. University of Pennsylvania Press, 1991, parte 2: Caboclo.

³ John H. Weeks, *Among the primitive bakongo*. Londres: Seeley, Service & Co. Limited, 1914, pp. 128-129.

bantu também esconde alguns significados que podem revelar mais das bases que norteiam a prática desse ritual.

Muitos são os significados “aparentados” da palavra *samba* na língua kikongo, que podem revelar aspectos inerentes ao sentido desse rito no Brasil. *Sàmba* (pl. *masàmba*) é uma espécie de dança onde se batem partes do corpo, como o peito. *Sàmba-nsi* (pl. *Basàmba*) é uma expressão referente aos velhos, ou indivíduos que viveram em outro tempo. *Sámba*, em outro tom, tem o significado de gritar, gemer, e pode também ser o rugido de um animal como um leopardo, o relincho de um cavalo, ou gritar continuamente, como os *nganga* em êxtase. *Sámba* é também rezar, adorar, invocar; ou aguçar (a faca, os dentes). *Sámba muntu* tinha o sentido de examinar, observar um escravo de todos os lados, fazendo-o virar, para ter a certeza de que estava livre de defeitos (*muntu* sing, pl. *bantu*, pessoa, indivíduo, homem; também usado para designar escravo. Sem o acento grave, *muntu*, é usado também como pronome para se referir ao outro, à outra pessoa). Segundo Karl Laman, *Sámba* também podia significar “ficar doente por causa de uma emoção”, produzindo um sacolejo, um sobressalto, um balanceio no corpo. Também pode ser a ajuda de um “médico” *nganga*, chefe, comandante; ou alguém mandado para o exílio. *Sámbu*, derivado de *sámba*, é um pedido, oração, súplica, invocação, adoração, e ainda choro e também o rugido de um leopardo; *sàmbu*, igualmente derivado do mesmo radical *sámba*, é um caminho, estrada, bifurcação ou encruzilhada.

Esse conjunto de definições podem nos ajudar a “traduzir” ligações mais profundas do rito com o universo linguístico e cultural do kongo. Os sambas de caboclo, assim como em outras modalidades de culto dedicados a ele, envolvem uma série de etapas até a chegada da entidade, que é o primeiro ponto alto da festa⁴. Para que os caboclos se manifestem, são entoadas cantigas de invocação, também chamadas pontos, pontos cantados, toadas ou doutrinas, no caso específico da encantaria do Maranhão. Esses cantos têm por objetivo louvar e enaltecer as qualidades do caboclo, e costuma ser um momento de muita expectativa e devoção. Os participantes do rito cantam e dançam continuamente,

⁴ Não tenciono descrever todas as partes que compõe o culto; sobre as etapas que envolvem os rituais dedicados aos caboclos na Bahia, ver Jocélio Teles dos Santos, *O dono da Terra...*, pp. 91-119; Jim (James William) Wafer. *The taste of blood...*, pp. 68-83.

enquanto aguardam os primeiros sinais de que o caboclo se manifestará. O samba de caboclo revela conexões com sensibilidades centro africanas, é *sámba*, é rezar, adorar, invocar.

A chegada, que pode envolver apenas o líder do terreiro, ou de vários participantes simultaneamente, é marcada por tremores do corpo, cambaleios, expressões de sobressalto e vertigens, até que, no momento em que o caboclo finalmente toma o corpo do indivíduo, solta um forte grito característico, o *brado*, que varia de acordo com a personalidade da entidade em questão. Este brado, que atesta a posseção do indivíduo, é o indicativo que naquele momento é o próprio caboclo que “está em terra”, segundo o termo usual nos terreiros. O brado é *sámba*, o rugido de um leopardo ou outro animal, o grito do êxtase do nganga. Não há de ser casual a existência de um caboclo denominado “Pantera Negra”, certamente uma adaptação de criatividade diaspórica em uma terra onde não existem leopardos. Em várias regiões da África Central, e no Kongo especificamente, esses animais eram a representação do poder dos chefes que, ao assumir o posto, se tornavam, metaforicamente, leopardos, por sua força e violência. As insígnias reais eram compostas por um barrete ornado de dentes de leopardo, levados também em numerosos braceletes e colares, e esses artefatos deveriam, em certa medida, conceder ao chefe um aspecto assustador⁵. As pessoas se sentavam respeitosamente em torno do chefe com tanto temor como se estivessem diante de um leopardo.⁶ Esses animais possuíam a capacidade de estabelecer contato direto entre o mundo dos vivos e dos mortos, e por isso mesmo eram detentores de poder; detinham também a capacidade de serem possuídos por agentes do outro mundo, em busca de vingança ou obediência⁷. O caboclo, quando manifestado, é a própria energia primordial que o nomeia, é caboclo, mas também é a pantera que se manifesta através do transe para entrar em contato direto com seus seguidores; é o próprio agente do outro mundo, que faz a ligação e desfaz as barreiras entre o mundo dos vivos e dos mortos.

⁵ Wyatt MacGaffey, Aesthetics and politics of violence in Central Africa. *Journal of African Cultural Studies*, Vol. 13, nº 1, pp. 63-75, jun. 2000 p. 64.

⁶ Wyatt MacGaffey *Kongo Political Culture...*, p. 149.

⁷ Pouco tempo após a morte da rainha Njinga Mbandi, em 1663, o povo do reino de Matamba foi incomodado por leopardos que, acreditava-se, estavam possuídos pelo espírito da rainha morta. Antonio Cavazzi citado por John K. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge University Press, 1998, p. 245.

Um dos sinais da chegada do caboclo é a expressão corporal. Tonturas, contorções, tremores, cambaleios, até que o brado estabilize o corpo do de quem o recebe. Seriam esses movimentos aparentados do *samba* descrito por Karl Laman como “ficar doente por causa de uma emoção”, produzindo sacolejos, sobressaltos, balanceios no corpo?

Com a chegada do caboclo, a animação toma conta dos participantes da festa. A partir desse momento, ele mesmo canta seu ponto, sempre em língua portuguesa, saudando as pessoas da casa, e se apresentando para a assistência:

Dou boa noite pra quem é de boa noite
 Dou bom dia pra quem é de bom dia
 Eu só queria que meu pai me desse
 Uma estrela para ser meu guia

O mote “dar boa noite pra quem é de boa noite/bom dia pra quem é de bom dia” se repete com frequência nas cantigas de caboclo, e sugere ser uma metáfora que faz referência à divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos no universo da cosmologia kongo: saúdam-se os habitantes dos dois lados da kalunga, linha divisória entre os dois mundos, como visto anteriormente. É uma saudação, um pedido de licença aos dois mundos espelhados, representados pelo cosmograma bakongo (também abordado no capítulo 5). A linha do horizonte, o nível do chão, a linha das águas, são divisórias simbólicas entre esses dois mundos espelhados. Abaixo da linha horizontal, há a escuridão, a noite, os moradores desencarnados, os espíritos que “são de boa noite”. Acima da linha, há o mundo material, o mundo dos vivos, a quem se deseja “bom dia”.

Quando o caboclo se manifesta no samba, ele pode se ausentar por alguns momentos, para que seja vestido com sua indumentária especial. Essas vestimentas comumente podem ser compostas de penachos, cocares e saiotes de penas, e alguns portam maracás, ou arco e flecha nas mãos. Mas é possível que o caboclo não vista nenhum adereço especial, bastando que se amarre em seu peito uma faixa de tecido, comumente denominada *ojá* ou *atacan*. O simples uso da faixa denota uma divisão de territórios: ao portar a faixa, não é mais o indivíduo que ali

está, e sim a entidade. Nos terreiros maranhenses, os *pajés* (que recebem em transe os encantados caboclos) usam faixas amarradas nos braços, pernas e cintura, denominadas *glanchamas*, que podem ser feitas de tear, ou mesmo fitas compradas a metro no comércio.⁸ Assim como vimos no capítulo anterior variados usos da amarração em outros contextos no candomblé, aqui também localizamos referências à prática centro-africana que remete ao contato com o mundo espiritual, *nkànga* (o ato de amarrar). Nesse contexto, a amarração visa estabilizar o contato entre os dois mundos, para *dar firmeza*, ou seja, a manutenção do espírito manifestado no mundo material. Não é casual o fato de que, no momento em que o caboclo, encantado e outras entidades desejam ir embora, faixas, ojás, atacans e glanchamas são desamarradas para facilitar o retorno dos mesmos à *Aruanda*, ou aos seus domínios: “*me desamarrem, meu companheiros/eu vou mimbora pro rio Madeiro*”.⁹ Em uma concepção centro-africana, seria o retorno para o outro mundo.

Mas antes de ser desamarrado e voltar para a *Aruanda*, o caboclo tem muitas funções em seu samba. Durante todo o tempo que *permanece em terra*, ele dança, canta, e bebe grandes doses de jurema, em cuias feitas de coco ou cabaça. Jurema é uma bebida ritual que leva o próprio nome popular da planta, também conhecida como juremeira. O termo *jurema* abarca várias espécies dos gêneros Mimosa, Pithecelobium e Acacia, algumas com propriedades psicoativas, e bastante comuns no nordeste brasileiro.¹⁰ A bebida de mesmo nome é preparada ritualmente de modos variados, de acordo com o costume de cada terreiro, mas basicamente se utilizam partes da planta, como cascas do caule ou raízes, maceradas e postas em infusão com alguma bebida alcoólica (vinho tinto ou cachaça), mel, folhas e outros elementos conhecidos apenas pelos iniciados, e um pouco do sangue do animal imolado ritualmente para a entidade.¹¹ Além de ser a denominação da bebida, jurema também é o nome dado à árvore que a produz, à mata onde vivem os caboclos, ao próprio culto, e também é nome de uma cabocla muito popular nos cultos afro-brasileiros. Não há samba sem jurema, que é a bebida predileta dos

⁸ Mundicarmo Ferretti, *Desceu na Guma...*, pp. 142-143

⁹ “Me desamarrem meus companheiros/ que eu vou mimbora pro Rio Madeiro (...) Tira a minha glanchama/ deixa só meu maracá”. Doutrina de encerramento de sessão de cura na casa Fanti Ashanti. Mundicarmo Ferretti, *Desceu na Guma...*, p. 145.

¹⁰ Sangirardi Junior, *O índio e as plantas alucinógenas: tribos das 3 Américas e civilizações pré-colombianas*. Editorial Alhambra, 1983, p. 91; Maria Thereza de Arruda Camargo, *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros: Estudo etnofarmacobotânico*. São Paulo: Almed, 1998.

¹¹ Jocélio Teles dos Santos, *O dono da terra...*, p. 103;

caboclos. Servida aos filhos-de-santo, muitas vezes induz ao transe, quando o caboclo se manifesta, e mesmo entre a assistência, que também é servida de jurema, pode acontecer que uma pessoa entre em transe, caso “tenha caboclo”.¹²

Como vimos no capítulo anterior, uma das apreensões do cerco promovido pelo capitão Estanislau Bahia em 1905 ao candomblé de Manuel Maneta em Salvador foi “um vaso com uma bebida a que dão o nome de jurema”.¹³ O uso dessa bebida com fins rituais, no entanto, vinha de longa data, e já aparece nominalmente em um documento de meados do século XVIII, descoberto pelo folclorista Camara Cascudo em um livro de óbitos. No livro, havia o registro de falecimento de um índio de nome Antônio no ano de 1758, preso da cadeia da cidade de Natal, na capitania do Rio Grande, por ser acusado de fazer *adjunto de jurema*, prática considerada supersticiosa pelos padres de então. No verbete de Cascudo, “adjunto de jurema” era “(...) palavra que encobria um ato de rebeldia religiosa dos indígenas, reavivando sua perdida religião”.¹⁴ Em finais da década de 1730, entretanto, mesmo não sendo citada nominalmente, missionários na Paraíba começaram a ter notícias sobre uma “nova invenção” de uma “diabólica bruxaria” entre os índios de Mamanguape, e os líderes foram punidos pela junta de Missões. Em 1743, o culto da jurema foi descrita pelo Padre Calvatam e, segundo seu relato, os índios acreditavam que para participar da jurema era necessário primeiro ser curado. A cura ocorria através de uma defumação preparada em um poço cavado no chão, onde era lançada uma mistura de raízes sobre as brasas, e o “paciente” deveria ali ser defumado. Por outro lado, os índios afirmavam, ainda segundo o padre Calvatam, que aquele que bebesse a jurema não morreria.¹⁵ Apesar das tentativas de suprimir a prática desses cultos, eles se espalharam geográfica e racialmente até fins do século XVIII. Em 1781, a inquisição recebeu uma denúncia de um lugar chamado Camalião, ao sul de Pernambuco, onde um grupo de índios, junto com o capitão mor da vila, cozinhou uma imagem de Cristo na “água da raiz da

¹² PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Iyá Zulmira de Zumbá...*, pp.145-146; Veridiana Silva Machado, *O cajado de Lemba...*, p. 43; Erivaldo Sales Nunes, *Contribuição para a história do Candomblé...*, pp. 206-211; Jocélio Teles dos Santos, *O Dono da Terra...*, pp. 103-104; Jim Wafer, *The taste of blood...*, pp. 79-80, 83, 91.

¹³ Diário de Notícias, 9 de maio de 1905. Citado por Nina Rodrigues, em *Os Africanos no Brasil* [1905/1933]. Madras Editora, 2008, p.221, 224-225

¹⁴ Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969, p. 37

¹⁵ James E. Wadsworth, “Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil”. *History of Religions*, Vol. 46, nº 2, pp. 140-162, nov. 2006, pp. 147-148

jurema”. O capitão Francisco Pessoa bebeu a água do cozimento, e logo após pulou e dançou sobre a imagem posta no chão, que posteriormente foi recolhida e embrulhada em uma folha de *pacavira*¹⁶, e depositada na chaminé da casa do capitão-mor. Uma testemunha do caso afirmou que os participantes habitualmente falavam de milagres que inclusive falavam com demônios, e que aqueles que beberam da jurema caíam como se estivessem mortos, enquanto que os que não beberam continuavam dançando e cantando. A testemunha também afirmou que pardos, brancos e mulheres participavam regularmente dos rituais.¹⁷

No século XIX, há o registro de Henry Koster, que durante suas viagens em Pernambuco presenciou um evento em Olinda, nas proximidades do rio Jaguaribe, onde algumas moças *mulatas* espreitavam uma cabana pelas frestas da palha que a recobria. Havia um enorme vaso de barro no centro da cabana, e homens e mulheres dançavam ao redor dele, e esporadicamente passavam o cachimbo de mão em mão. Uma das moças, que era indígena, contou à outra que certa noite a mandaram dormir na casa do vizinho porque o pai e a mãe tinham de *beber a Jurema*. Essa cena aconteceu entre moças indígenas e moças de uma “(...) família de pardos muito unidos com vários índios”, embora não houvesse nenhum índio naquela família.¹⁸

Essas fontes, distantes temporal e geograficamente do pajé Manuel Maneta, apontam indícios de que a proximidade – e possíveis trocas culturais – se deu desde muito cedo entre indígenas e descendentes de africanos, e talvez a jurema seja um dos indícios mais evidentes do contato entre africanos e ameríndios, na forja dos cultos a caboclo. Para Wardsworth, o uso da jurema como bebida ritual era limitada a índios nas missões periféricas, e não se disseminou entre a população branca e negra pelo menos até o fim do século XVIII; ao mesmo tempo, o autor chama atenção para o fato de que os descendentes modernos desses grupos utilizam a jurema nos dias de hoje como uma ferramenta para reforçar o sentimento de “indianidade”.¹⁹ Por outro lado, existem indícios de que o uso de bebidas com

¹⁶ Nome popular de várias plantas da família das canáceas, de tubérculos comestíveis. De etimologia tupi, Paka'mbira, Paková (banana), e m'bira (ou'mira), fibra vegetal; bananeira silvestre. Hugo di Domenico, *Léxico Tupi-Português...*, verbete.

¹⁷ James E. Wadsworth, “Jurema and Batuque...”, pp. 150-151.

¹⁸ Henry Koster, *Travels in Brazil*. Londres: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, Paternoster-Row, 1816, pp. 313-314

¹⁹ James E. Wadsworth, “Jurema and Batuque...”, pp. 152, 160.

função ritual já acontecia no Brasil muito antes dos casos citados acima. James Sweet narra o caso de uma escravizada chamada Branca, que praticava rituais de calundu em 1701, na Bahia. Enquanto um grande número de escravos participava do ritual, alguns tocavam atabaques, enquanto Branca dançava e cantava “na língua de Angola”. Depois de muito cantar e dançar, Branca deu um salto e caiu no chão, como se estivesse desfalecida – era o espírito se apossando do corpo de Branca, a quem seus acólitos chamavam de *nganga*. Depois disso, duas mulheres a vestiram com “uma pele de gato pintada” e uma faixa de tafetá vermelho, apertadas na cintura, e um pano branco à volta do peito. À parte os outros detalhes do rito, nos interessa aqui o fato de que prepararam para o *espírito* uma mesa com comida e bebida, dentre estas, o *ualuá*, fermentação feita a partir de ingredientes como casca de abacaxi, farinha de milho e outros componentes, como forma de agradar e atrair o espírito pretendido. Sweet chama atenção para o fato de que, embora variassem os tipos de expedientes utilizados para invocar os espíritos nos calundus do Brasil colonial, todos eram regidos por princípios básicos de práticas centro-africanas. Comidas e bebidas eram utilizadas sistematicamente para atrair e/ou apaziguar espíritos zangados ou pouco cooperantes.²⁰

Recuando um pouco atrás do tempo de Branca e seu calundu na Bahia, Zacharias Wagener (1614 - 1668) pintou um quadro ao qual denominou *Negertanz*, ou Dança de Negros.²¹ Produzido em Pernambuco, provavelmente entre 1638 e 1639, a pintura representa um grupo de negros (africanos?) dançando, ao som de tambores e reco-reco. Vários detalhes sugerem que essa dança se tratasse de algo que ia além da mera diversão; parece, antes, se tratar de um ritual religioso. Segundo a análise de James Sweet, os indivíduos parecem estar possuídos por espíritos ancestrais.²² De fato, alguns elementos presentes na pintura sugerem a possibilidade de que Wagener tenha realmente testemunhado uma cerimônia religiosa.

²⁰ James Sweet, *Recreating Africa...*, pp. 148-149.

²¹ Zacharias Wagener chegou ao Recife em 1634, como soldado da Companhia das Índias Ocidentais, no Brasil holandês de Maurício de Nassau. Durante as campanhas militares entre 1638 e 1639, se dedicou a produzir desenhos aquarelados e pinturas que, mais tarde, iriam compor a obra *Thier Buch* ou *Zoobiblion*, obra que reúne suas representações sobre a flora, fauna, tipos etnográficos e seus costumes.

²² James Sweet, *Recreating Africa...*, p. 150.



Fig. 15 - *Negertanz* (dança de negros). Zacharias Wagener (1614-1668), *Thiers Buch*, prancha 105

Do lado esquerdo, um dos indivíduos bebe algo em um artefato semelhante às cuias vegetais, e próximo a ele se encontra um pote de terracota semelhante aos quartinhões (ou porrões) utilizados até os dias de hoje nos candomblés; Sweet sugere que a bebida seja aluá.

As posturas gestuais dos participantes da dança são indícios importantes sobre o caráter religioso desse aparente “divertimento”. Barbaro Martinez-Ruiz analisou um conjunto de gestos em práticas culturais no Kongo e no mundo atlântico, e argumenta que a linguagem corporal, lado a lado com a cosmologia, a escrita bidimensional, os objetos religiosos e canções sagradas, carregam códigos complexos de conhecimento cultural de determinado grupo (especialmente aqueles onde as tradições orais predominam). A partir de pinturas rupestres no norte de Angola, em diálogo com documentos produzidos por missionários no Kongo do século XVII e com expressões gestuais contemporâneas, Martinez-Ruiz demonstrou que essa linguagem codificada possui certa continuidade entre passado e presente na cultura bakongo em Angola.²³ O autor identificou alguns desses gestos que, complementados por sons, frases e ritmos da performance ritual, são capazes de invocar forças espirituais advindos da natureza e do cosmo.²⁴

No quadro de Wagener, a mulher que ocupa o centro da cena, com braços abertos e estendidos perpendicularmente ao corpo, remete ao gesto *yangalala*, expressão de êxtase e felicidade. A mulher do lado direito da cena, com os braços dobrados, fazendo um ângulo de 90° em relação ao corpo, e com as mãos espalmadas para frente, é semelhante ao gesto *fukama*, entendido como sinal de respeito, limpeza espiritual e resolução de problemas. Esse gesto foi representado na obra do padre capuchinho Antônio Cavazzi, em finais do século XVII, e a figura ilustra uma dança *Maquina*, usualmente realizada na presença do rei ou outra liderança.²⁵

²³ Barbaro Martinez-Ruiz, “Kongo Atlantic body language”. *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*, 2009

²⁴ Martinez-Ruiz, “Kongo Atlantic body language...”, p. 4.

²⁵ Pe. João Antônio Cavazzi da Montecúccolo. *Descrição História dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução de Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, vol. 1



Fig. 16 – O indivíduo que aparece no centro da gravura assume gesto similar ao encontrado na pintura de Wagener. Dentre os instrumentos musicais que aparecem na gravura, à esquerda, vê-se um reco-reco, idêntico àquele que faz parte da orquestra de músicos retratados por Wagener em Pernambuco. Do lado direito, no alto, vislumbra-se outro instrumento de larga utilização em práticas afro-brasileiras, o agogô. In Antônio Cavazzi, *Descrição História...*, vol.1

Gestual similar ao *fukama* bakongo é muito comum no contexto dos candomblés da atualidade. Quando um caboclo está presente no culto, este gesto é de amplo uso pelas pessoas presentes, que assumem a postura como demonstração de respeito e forma de pedir à entidade manifestada a sua proteção. Ainda no candomblé da atualidade, outro gesto observado com muita frequência entre caboclos e minkisi são as mãos cruzadas, atravessadas sobre o peito, normalmente na chegada, ou antecedendo o momento da retirada da entidade, que se volta para a assistência e para os filhos de santo executando o gesto. Interpretado como símbolo de acolhimento e benção do caboclo, o gesto encontra um similar entre os bakongo do passado e do presente: *nkutakese moko*, também uma saudação.


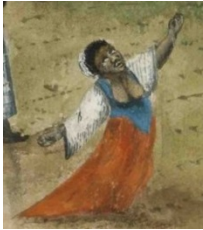
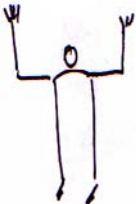


<p><i>Yangalala</i></p> <p>Êxtase, felicidade</p>		
<p><i>Fukama</i></p> <p>Sinal de respeito Limpeza espiritual Resolução de problemas</p>		
<p><i>Nkutakese moko</i></p> <p>Saudação Cumprimento Boas-vindas</p>		<p>*</p>

Fig. 17 – Gestos bakongo, gestos diaspóricos. Adaptado do glossário de gestos de Mbanza Kongo, em Barbaro Martinez-Ruiz, “Kongo Atlantic body language”. *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*, 2009

Outro elemento importante na pintura de Wagener é o indivíduo portando uma coroa ou diadema de penas. Esse paramento, de uso comum aos calundzeiros de modo geral, era largamente utilizado por centro-africanos em situações de rituais que envolviam adivinhação e transe, desde antes da travessia do Atlântico. Antônio Cavazzi descreveu a atividade dos *xinguilas*, que eram os sacerdotes curadores do povo jaga-mbangala, “adivinhos possuídos por um espírito que fala pela sua boca”. Esses líderes espirituais, que tomavam para si o nome do espírito territorial a quem cultuavam e recebiam em transe, se adornavam “(...) com muitas penas, especialmente sobre a cabeça”.²⁶

Na África Central, adereços de penas eram utilizados com frequência, tanto pelos sacerdotes quanto em receptáculos e figuras sacralizadas porque, segundo Wyatt MacGaffey, as forças do mundo espiritual, invisível, eram associadas aos pássaros. Na prática religiosa centro-africana do culto dedicado aos minkisi, penas colocadas na posição vertical era um sinal claro da ligação com o mundo dos espíritos. Para Zdenka Volavkova, os receptáculos só seriam dotados da força mágica do mundo espiritual após a colocação das penas juntamente com os elementos mineiras, vegetais e animais; antes disso, o receptáculo seria apenas uma escultura ou recipiente comum.²⁷

No Brasil colonial, numerosos líderes de calundus envergavam penachos e coroas de penas²⁸. Para além das funções rituais, o uso dessas coroas se estendeu a outras práticas culturais de matrizes africanas, como os cucumbis, caboclinhos, bois calembas, e tantas outras manifestações, onde negros se “travestem” de índios. Se a construção dessa visualidade nasceu do contato entre africanos e ameríndios, é muito provável que isso tenha se dado em tempos bastante anteriores à idealização da figura do índio valoroso do romantismo, símbolo da nação que surgia no século XIX.

²⁶ Antônio Cavazzi, *Relação Histórica...*, vol. 1, p. 204, 209, 211.

²⁷ John Janzen in Suzanne Greub (org.), *Expressions of Belief*. Museum voor Volkenkunde (Rotterdam, Netherlands); ed. Museum of fine arts, Houston, 1988, p. 50; Zdenka Volavkova, “Nkisi figures of the Lower Congo”. *African Arts*, 1972, pp. 52-84, p. 56; Wyatt MacGaffey, “*The eyes of understanding: Kongo Minkisi*”..., p. 39.

²⁸ Em Minas Gerais, Antônio Angola, Antonio Luis Mina, Luzia Pinta e, na Bahia, Branca e Lucrécia, são alguns desses calundzeiros que usavam penachos, coroas de penas e eventualmente penas nas mãos, cujos processos inquisitoriais foram analisados por Alexandre de Almeida Marcussi em *Cativeiro e cura...*, *op.cit.*



Gostou de mim, por que não vem me ver?
Toda aldeia tem que obedecer
Ele é caboclo porque veste pena
Venha ver a força que tem a jurema²⁹

Em algum momento do *samba*, com este ponto, o caboclo-chefe - invariavelmente o caboclo do dono ou dona do terreiro – tem a intenção de chamar outros caboclos para participarem da festa. É uma cantiga dita “de fundamento”, ou seja, um momento em que aqueles que sabidamente “tem caboclo” estão expostos a entrar em transe. É comum que algumas pessoas discretamente saiam do ambiente da festa nesse momento, quando não desejam que o caboclo *baixe*, até que passe o momento “de perigo”. Os caboclos começam a se manifestar, e então a festa fica completa. Um a um, vão se apresentando, sempre através dos pontos cantados. Cantando muitas vezes com voz áspera, são ágeis, autoritários, e geralmente têm o semblante fechado, especialmente quando são *caboclos de pena*:

Ele é bravo, ele é velho
Flecheiro de Aruanda
Tupinambá, caboclo que ninguém manda³⁰

Robert Slenes sinaliza que essa característica condiz com o caráter de antigos espíritos cultuados entre os povos kongo: “(...) os caboclos, quando se apossam de pessoas em rituais de transe, geralmente são espíritos fortes, belicosos – iguais a certas almas ancestrais antigas, também transformadas em espíritos territoriais, dos povos Kongo”.³¹ Essas “almas ancestrais antigas” a que o autor se refere eram os *bankita* (plural de *nkita*), cultuados pelos *bampangu* (subgrupo étnico bakongo) nos ritos *kimpasi*, indivíduos que em um passado muito distante tiveram

²⁹ Ponto de caboclo. Domínio popular.

³⁰ Ponto de caboclo. Domínio popular.

³¹ Robert Slenes, “Apresentação”. Em Andrea Mendes, *Vestidos de Realeza...*, p. 16; ver também Robert Slenes, “L’Arbre nsanda replanté...”, especialmente pp. 256, 271-272, 274. O autor identifica certo parentesco entre o culto a caboclo, o culto da Cabula, descrita pelo padre Dom João Nery no Espírito Santo, em 1900, e uma cerimônia religiosa dirigida por José Cabinda em São Roque, SP, em meados do século XIX, analisando as semelhanças dessas práticas com os cultos *kimpasi* na África Central.

mortes violentas, como perecer na guerra ou por assassinato; os que pereceram nas guerras eram os heróis tombados no combate. Esses espíritos eram muito fortes, e as matas virgens e os rios eram os seus domínios.³²

Nos cultos contemporâneos, os nomes dos caboclos podem ser nomes próprios ou etnônimos de povos indígenas, como Tupinambá, Aymoré, Guarani, Tupiniquim, Araribóia, Caramuru; podem fazer referência ao continente africano, como Rei do Congo, Congo de Ouro; outros podem ter nomes originados de línguas africanas ou outros de etimologia não identificadas, como Amuringanga (que também aparece como denominação do Nkisi Tempo, como vimos no capítulo 5), Onimboya, Umzecai. Da chamada “linha do oriente”, existe uma infinidade de “sultões”, como sultão das Matas, Sultão dos Mares, Sultão do Mato Grosso, e assim por diante. Podem ter nomes de animais: Águia da Mata, Sucuri, Cobra Coral, Pantera Negra. Um caso especial são os nomes que fazem referência aos poderes e habilidades dos caboclos, além de testemunhar sobre os domínios onde habitam. Temos então Laje Grande, Rompe Mata, Rompe Nuvem, Rompe Ferro, Rei das Ervas, Arranca Toco, Sete Encruzilhadas, Vence Demanda, Tomba Morro, Gira Mundo, Cachoeirinha, Sete Trovões, Treme Terra.³³

Adeptos do movimento religioso em São Roque, no séc. XIX, descrito por Robert Slenes, assumiam nomes iniciáticos muito semelhantes, que evocavam poder e agressividade: Gavião, Rompe Ferro. No culto Cabula, descrito em 1900³⁴, por sua vez, os nomes dos adeptos seguiam a mesma lógica: Rompe Ponte, Rompe Serra, Guerreiro. A partir da denominação *cabula*, Slenes levanta uma hipótese sobre a natureza desses nomes, que sugere ser uma chave metafórica do culto: *cabula* parece derivar do kikongo *bula*, “quebrar”. Combinado a isso, existe uma expressão em kikongo, *bula ntu*, que significa “cair em êxtase” ou “entrar em transe”; literalmente, no entanto, *bula ntu* se traduz por “quebrar a cabeça”. Se esses nomes

³² R. P. J. VAN WING, *Études Bakongo vol. 2 – Religion et Magie*. Bruxelles: Librairie Falk fils, 1938, pp. 18-19.

³³ RIBEIRO, Carmem. “Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e europeia”. *Afro-Ásia*, nº 14, p.60-80. Salvador: CEAO, 1983, pp. 64, 74; Jocelio Teles dos Santos, *O Dono da Terra...*, p. 149-151. No anexo dessa tese, encontra-se uma listagem complementar de nomes de caboclo compilados por mim, ao longo de 28 anos de convívio com comunidades angola-kongo. Essa listagem retrata apenas uma pequena parcela das possíveis denominações de caboclos cultuados nos terreiros.

³⁴ A descrição de Dom Nery foi publicada por Raimundo Nina Rodrigues, em “Os Africanos no Brasil...”, op. cit.

se referem ao caráter “colérico” das entidades invocadas, também podem fazer referência à ação dessas mesmas entidades ao possuir seus seguidores.³⁵

Dá licença Pai Antônio
Que eu não vim lhe visitar
Eu estou muito doente
Vim pra você me curar
Se a doença for feitiço
Bula lá em seu congá
Se a doença for de Deus ai
Pai Antônio vai curar
Coitado de Pai Antônio
Preto Velho curadô
Foi parar na detenção ai
Por não ter um defensor

Esse ponto cantado de preto velho (que, lembro ao leitor, não faz parte da categoria cabocla, mas trata-se de um culto aparentado) faz referência ao *bula*, quando o “paciente” pede para ser curado. Se a doença do paciente for feitiço, o *bula* do preto velho em seu congá, ou seja, “quebrar a cabeça” diante de seu altar, deve ser suficiente para que o feitiço seja neutralizado. Se a doença for “de Deus”, ou seja, uma “doença natural”, não necessariamente vinculada à ação das forças do outro mundo, o preto velho, que conhece as propriedades das folhas e outros elementos de cura, também será capaz de curar. Como na maioria dos pontos cantados dos pretos velhos, existe a menção direta à sua condição de escravizado.

Cantar ou “puxar” o ponto é uma das ações que mais demarcam a agência de pretos velhos e caboclos no desenrolar do culto. Em ambos os casos, cantam em um português com marcas fonológicas muito diferenciadas, como quem tivesse alguma dificuldade com a língua.³⁶ Os pontos cantados das cerimônias dos caboclos obedecem a uma fórmula pré-estabelecida, onde o caboclo (ou quem estiver puxando a cantoria da festa) canta o ponto inteiro, ainda sem o toque dos tambores; depois, canta um trecho, que deve ser respondido pelos participantes da

³⁵ Robert Slenes, “L’arbre nsanda...”, pp. 271-272; 286; “Saint Anthony in the crossroads in Kongo and Brazil: ‘creolization’ and identity politics in the black South Atlantic, ca. 1700-1850”. In Livio Sansone, Elisée Soumonni e Boubacar Barry (eds.), *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*, pp. 209-254. Africa World Press, Inc., 2008, pp. 235-236

³⁶ Para uma descrição mais detalhada do português falado pelos caboclos, ver Jim Wafer, *The taste of blood...*, pp. 64-67

festa com o trecho seguinte, e dessa vez com a participação ativa da percussão. Essa fórmula de chamada-e-resposta, *yenga ye kumba*, segundo Robert Farris Thompson, obedece a uma estrutura formal da música na África Central, onde o líder da música frequentemente também conduz a dança.³⁷

No samba de caboclo, dançar e beber com a assistência já pressupõe um rito de cura, uma vez que é a oportunidade para os adeptos estarem em contato direto com suas entidades protetoras.³⁸ Aqui encontramos o sentido referente ao *sámba*, quando significa “ajuda de um ‘médico’ *nganga*, chefe, comandante”. Pode acontecer, entretanto, que o caboclo atenda particularmente uma ou outra pessoa no decorrer da festa, ouvindo suas demandas, prescrevendo banhos, remédios ou outras práticas curativas. Os caboclos são considerados conhecedores profundos das folhas e suas funções espirituais e curativas:

Tupinambá é ganga na macaia
 Tupinambá ê ê, Tupinambá
 Tupinambá guerreiro de Oxóssi
 Tupinambá ê ê, Tupinambá
 Tupinambá vem defender seus filhos
 Tupinambá ê ê, Tupinambá³⁹

“Ganga na macaia”, “feiticeiro-sacerdote-médico nas folhas”, já que macaia vem do kikongo *makáya*, (sing. *lukáya*), folhas, folhagens ou folhas medicinais; pode também significar tabaco. Nesse caso, Tupinambá é um *nganga* poderoso que pode operar suas curas através das folhas ou mesmo das baforadas de seu charuto ou cachimbo.

A cura operada pelos caboclos nos terreiros é voltada para as doenças físicas e espirituais. Por “doença espiritual”, entende-se que se trate de um mal, físico ou não, causado por um agente externo que nem sempre faz parte do mundo material: pode ser efeito de um feitiço, de um mau-olhado, da inveja de terceiros ou mesmo da ação de um espírito mal intencionado, enviado por outrem (através do

³⁷ Robert Farris Thompson, *Tango: The art history of love*. New York: Vintage, 2010, pp. 65-66

³⁸ Raul Lody, “Samba de Caboclo...”, p. 166

³⁹ Ponto de caboclo. Domínio popular.

feitiço), ou não. Essa percepção se alinha com uma noção que norteava e era a base das práticas religiosas centro-africanas, o complexo ventura/desventura. Moldada por e através da cosmologia do grupo, esse conceito tinha um papel fundamental nos modos de entender o mundo e nas práticas de sociabilidade. A ventura seria a prevalência do equilíbrio, do bem estar, refletida na saúde, na riqueza, na harmonia social do grupo, nas relações pessoais, na riqueza, no status, entre outros campos. A manutenção dessa ventura está diretamente ligada ao contato com o mundo dos espíritos, que podem proporcionar o equilíbrio almejado pelos moradores acima da linha da kalunga, a linha divisória entre os dois mundos. Entretanto, existem espíritos de diversos tipos e qualidades, que podem ser acionados de maneiras distintas, para proporcionar bem ou mal a outrem, ou mesmo espíritos ancestrais que por algum motivo estejam insatisfeitos, e podem ter ações maléficas sobre o indivíduo, causando a desventura. A desventura pode se manifestar em campos distintos: um mal físico é desventura, assim como um fracasso, desavença, esterilidade, empobrecimento; uma plantação atacada por pragas também podem ser consideradas desventura. As desventuras são doenças, sejam elas físicas, espirituais, sociais, etc.⁴⁰

No contexto dos terreiros, é possível curar “doença de feitiço” ou “doença de deus” através da ação das entidades caboclas; alguns são especialistas na primeira categoria:

Caboclo das Sete Encruzilhadas
Santo Antônio ele é
Amarrador de feitiço
No cordão de sua fé⁴¹

Santo Antônio, nascido em Lisboa no ano de 1195, popularmente se tornou o santo casamenteiro e “encontrador” das coisas perdidas. Na umbanda, é associado a Exu, o dono dos caminhos e das encruzilhadas, o que não impediu que ele assumisse outra roupagem e também se apresentasse como um caboclo que

⁴⁰ Willy de Craemer, Jan Vansina e Renee C. Fox, “Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study”. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 18, No. 4 (Oct., 1976), pp. 458-475

⁴¹ Ponto de caboclo. Domínio popular.

possui o poder de deter feiticeiros. A “travessia” de Santo Antônio dos altares católicos para outras formas de culto na América Portuguesa se inicia na Bahia do século XVI, quando um movimento religioso indígena no Recôncavo desafiava a colonização portuguesa: a Santidade de Jaguaripe. Antônio, um índio batizado por jesuítas no aldeamento de Tinharé, em Ilhéus, fugiu e organizou o movimento que mesclava práticas católicas e indígenas nos seus rituais; ele afirmava ser a encarnação do ancestral dos tupinambás.⁴² No século XVIII, Santo Antônio “frequentava” os altares e rituais dos calundus⁴³, mas no início desse mesmo século o santo era líder de um intenso movimento religioso ainda no reino do Kongo, liderado por Beatriz Kimpa Vita, uma iniciada nos cultos *kimpasi*. Entre 1704 e 1706, Dona Beatriz, que “morreu” e “renasceu” como Santo Antônio, de quem se dizia possuída, tomou por missão restaurar o reino do Kongo, que se encontrava em grave crise política, e que desde 1491 era oficialmente cristão.⁴⁴

Se Santo Antônio de Lisboa, padroeiro de Portugal, “o mais português de todos os santos”, era especialmente popular na Europa, ganhou muitos adeptos no continente africano. Na travessia para o Brasil, veio trazido nas embarcações saídas da Europa, mas é possível que também tenha vindo através do campo do imaginário de centro-africanos apresados nos tumbeiros. Santo Antônio era o santo mais venerado no Kongo, ao lado de São Francisco (que no Brasil é sincretizado com o nkisi Tempo), fundador da Ordem dos Capuchinhos, que se estabeleceu em missão no Kongo entre 1645 e 1665. Os milagres atribuídos a Santo Antônio certamente facilitaram sua aceitação por parte do povo bakongo. Ele detinha o poder da bilocação, que o permitia estar em dois lugares ao mesmo tempo, com a alma se separando momentaneamente do corpo. Muitos de seus milagres envolviam ressurreições de pessoas, ou salvação de pessoas em situações de desastre, o que entra em sintonia com a mundividências dos centro-africanos, que facilmente o enquadrariam na categoria de um nganga poderoso, um grande curador. Outra característica especial da hagiografia antoniana é o fato de que ele tenha operado

⁴² Sobre o movimento religioso Santidade do Jaguaripe, ver Ronaldo Vainfas, *A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, especialmente pp. 111-117

⁴³ Constam nos documentos da inquisição no Brasil Colonial a devoção frequente a Santo Antônio nos calundus. A esse respeito, ver Alexandre Almeida Marcussi, *Cativeiro e Cura...*, pp. 121, 207, 224-227, 389-390

⁴⁴ Sobre a trajetória de Beatriz Kimpa Vita e o movimento antoniano no Kongo, ver John K. Thornton, *The Kongolese Saint Anthony...*, op. cit.

vários milagres que envolviam a água. Em um dos milagres, pregou aos peixes, que vieram à superfície das águas para ouvi-lo, expondo suas cabeças para fora da linha da água, confundindo e desafiando os incrédulos. Somente um grande *nganga* ou alguém vindo do Outro Mundo seria detentor de tantos poderes espirituais. Dominar as águas era um dos poderes de Santo Antônio que certamente agradaram aos *bakongo*. Grandes corpos de água eram domínio dos *simbi* (pl. *bisimbi* ou *basimbi*) ou *nkita* (pl. *bankita*), espíritos tutelares da terra e das águas, responsáveis pela saúde e equilíbrio individual e comunitário.⁴⁵ Além disso, a superfície das águas (como vimos anteriormente) era a linha divisória entre os dois mundos.

Dominar, atravessar a água, circulando assim entre os dois mundos espelhados, é uma metáfora que também se estabeleceu no culto a caboclo. *Atravessar* é um risco iminente, já que transitar entre domínios é tarefa para *ngangas* poderosos; além disso, os moradores do Outro Mundo podem ser perigosos e irascíveis. Como no ponto a seguir:

Eu tava na beira do rio
Mas sem ter forças para atravessar
Se eu pulo n'água, o peixe me come
Eu tenho medo, mas vou arriscar

Entre os *bakongo*, os *bisimbi* eram espíritos tutelares locais, que podiam ser bons, protegendo a comunidade, mas também poderiam ser perigosos quando desrespeitados. Além disso, poderiam castigar indivíduos que agissem de forma maléfica com outras pessoas. Um ladrão, por exemplo, poderia ter sua canoa virada caso atravessasse um rio sem confessar sua culpa. A punição dos *bisimbi* poderia acontecer também através da ação de intermediários, como os animais que viviam nas águas, como um crocodilo que, se atacasse alguém, isso teria se dado por permissão ou vontade desses espíritos tutelares. Além disso, peixes também poderiam ser transformados em espíritos *bisimbi*.⁴⁶ Do outro lado do Atlântico, não há *simbis* nem crocodilos, mas as bases formadoras da cosmovisão *bakongo* se perpetuaram no ponto cantado apresentado. Quando um caboclo canta esse ponto,

⁴⁵ Robert W. Slenes, "Saint Anthony in the crossroads...", pp. 218-219.

⁴⁶ Karl Laman, *The Kongo...*, vol. III, p. 34; vol. I, p. 115.

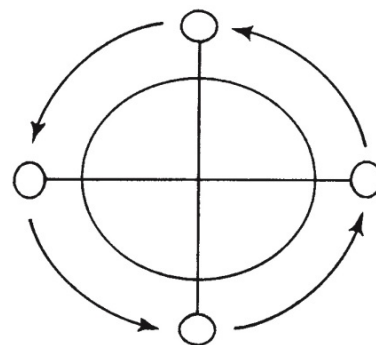
faz referência direta aos riscos de se aventurar no mundo imaterial dos habitantes da Aruanda.

No ponto cantado apresentado na página 207, vimos que, além de dominar as águas, Santo Antônio também reina nas sete encruzilhadas. Para ele, se dedica um *sámbu* cantado, uma prece, adoração. Relembro ao leitor que *sámbu*, derivado de *sámba*, além de ser uma prece, reza ou adoração, é parente do *sãmbu*, a encruzilhada, como visto anteriormente.

Onde dois caminhos se cruzam, encruzilhada é local de passagem, lugar predileto para despachar feitiços e ebós, segundo a visão de Edison Carneiro.⁴⁷ Este lugar é uma representação que remete ao *dikenga*, cosmograma centro-africano, em forma de cruz, representação visual da integração entre o mundo dos vivos e o dos mortos, como vimos anteriormente. Assim como o cosmograma, a encruzilhada é uma representação simbólica dessa fronteira, que também aparece em outra prática dentro dos cultos a caboclo: os pontos riscados.

Pontos riscados são conjuntos de símbolos, comumente delimitados por um círculo, e tem por função mostrar as características da entidade a que se refere; como as entidades, são incontáveis, podendo-se, por assim dizer, considera-los como se fossem “assinaturas” que demonstram a personalidade e as vibrações do espírito em questão. Podem ser traçados no chão dos terreiros, dos altares, na areia ou em outro local onde se vá realizar um ritual.⁴⁸

Fig. 18 - *Dikenga*, ou cosmograma bantu. A linha horizontal é a divisória entre o mundo dos vivos e dos mortos. A linha vertical é a possibilidade de travessia entre os dois mundos. Os pequenos círculos são os “quatro momentos do sol”, que por analogia são os quatro momentos da existência humana: nascimento, maturidade, declínio e morte. Para essas noções, não há prevalência entre elas, tampouco não há princípio e fim: vida e morte são partes do mesmo ciclo.



⁴⁷ Edison Carneiro, *Religiões Negras, Negros Bantos...*, p. 85.

⁴⁸ Roger Bastide, *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpretation* (Trad. Helen Sebba). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, p. 298; Robert Farris Thompson, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Random House, 1983, pp. 113-115; 155-156; Lourival Andrade Junior, “Os caboclos nas religiões afro-brasileiras: hibridação e permanência”. *Caicó* (Dossiê Religiões Afro-brasileiras) v. 15, nº 34, pp. 224-240, jan./jun. 2014, p. 225

O cosmograma kongo perdura através dos séculos. Encontrado em pinturas rupestres em uma caverna no baixo rio Congo (antigo rio Zaire), e constante até os dias de hoje nas produções de cultura visual dos povos bakongo, se espalhou nas Américas pelas mãos de centro-africanos e, mais tarde, de seus descendentes. Formas similares aparecem em ornamentações de túmulos afro-americanos em New Orleans, nas *firmas* do Palo Monte Mayombe, em Cuba, nos *vèvès* dos cultos Vodum, no Haiti, e nos pontos riscados, comumente utilizados na Umbanda, no Brasil. *Firmas*, *vèvès* e *pontos riscados* são práticas de cultura visual aparentadas, no que tange às suas funções rituais, e como parte de um processo de organização social e consolidação de novos grupos identitários no contexto da diáspora.

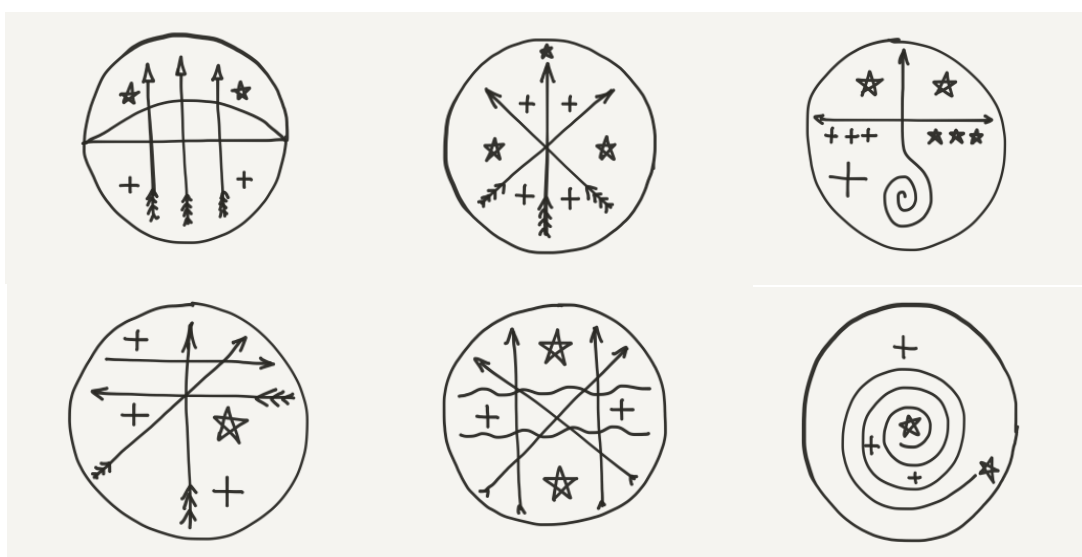


Fig. 19 – Pontos riscados. No alto, da esquerda para a direita, pontos do caboclo Araribóia, Aimoré e Bugre. Embaixo, Cachoeirinha, Serra Verde e Vovô Congo (preto-velho).

Santo Antônio-Sete Encruzilhadas é “amarrador de feiticeiros no cordão de sua fé”. Vimos no capítulo 5 a variedade de sentidos que a expressão “amarrar”, *nkànga*, pode conter, à luz da cultura bakongo.⁴⁹ Amarrar para fazer a ligação com o

⁴⁹ pp. 154-155

Outro Mundo e, nesse caso, para obter proteção contra o feitiço dos inimigos. Aqui, “amarra-se o ponto” que liga o Santo Antônio congolês-diaspórico com o Santo Antônio cristão-português, repleto de amarrações em seu andor nos dias de procissão. Em outro tom, *nkānga* é um cacho de bananas separado do cacho maior (lembro ao leitor que essa definição é idêntica a outra palavra do kikongo, *ndémbo*, que em tons variados também significava “o aqui-agora”, a “escola dos banganga”, “a língua do mistério”, o tambor). Abarcando um universo tão rico de significados, não causa surpresa que a banana fosse o mote para feiticeiros-nganga que queriam fazer demonstrações de poder, testando suas habilidades: podiam plantar bananeiras que cresciam e amadureciam tão rapidamente que os frutos podiam ser comidos no mesmo dia.⁵⁰ No universo caboclo, um preto velho talvez ganhasse a disputa contra o nganga bakongo, pois sua bananeira produzia ainda mais rápido:

Eiê, eiê, eiê, eiê, eiê
 Oi, eiê, eiê, eiê, eiá
 Preto Velho quando vem de Angola
 Faz coisas de admirar
 Planta um pé de banana
 Na mesma hora ela dá
 O tronco solta o cacho
 Se vê amadurecer
 Preto Velho tira a banana
 E dá pra todos comer
 É isso que eu quero ver
 Pai de santo que saiba fazer

Finalizando, nem só de “centro-africanidades” se alimentam os pontos cantados do samba de caboclo. Encontram-se referências à guerra, à valentia, às

⁵⁰ Karl Laman, *The Kongo* vol. III, pp. 81-82. No jongo, um velho cumba também demonstrava seu poder aos oponentes. Fincando um pau no chão, gerava uma bananeira que antes do final da noite produzia bananas que podiam ser comidas. Cf. Borges Ribeiro, citada por Robert W. Slenes, “Eu venho de muito longe, eu venho cavando...”, p. 133

qualidades de guerreiro, ao discurso de liberdade, à nação brasileira, ao próprio Dois de Julho:

Que índio é aquele
 Que vem descendo a serra
 É Catimboyá
 Vencedor de guerra

 Caboclo Flecheiro
 Tu és a nação do Brasil
 Tu és a nação brasileira, Caboclo
 Das cores da nossa bandeira!
 O verde é esperança
 O amarelo é desespero
 O azul traz a liberdade
 Pros caboclos brasileiros

Vamo louvar, vamo louvar,
vamo louvar, meu sinhô, vamos louvar
 Eu vim para a aldeia
 Vamo louvar
 Eu vim de Aruanda
 Vamo louvar
 O dia do caboclo
 Vamo louvar
 A nossa independência
 Vamos louvar
 Eu sou um caboclo mineiro
 Não moro em Minas Gerais
 Eu sou um caboclo guerreiro
 Moro na mata real

Esses são apenas três, dentre inumeráveis exemplos, do atravessamento do imaginário da independência no culto a caboclo. Comumente os caboclos cantam seus próprios pontos. Outras vezes, os adeptos podem compor suas cantigas, como

forma de homenagear seus caboclos de devoção. Teriam os caboclos, eles próprios, criado pontos que enaltecessem a independência?

Com essa pergunta encerro o samba.

Se a Aruanda não fosse tão linda
Eu pediria pra ficar aqui
Meu Deus do céu a Aruanda é bela
Chegou a hora eu preciso ir

Adeus meus filhos
eu já vou embora
Pois é chegada a minha hora
Quando precisar de mim
Me chame
Que eu retorno sem demora⁵¹

Depois do samba, os caboclos voltam para a Aruanda. Aruanda, a terra mítica, terra-mãe edenizada na diáspora. Indivíduos que foram trazidos à força para as Américas invariavelmente deixaram para trás cenas de desastres sociais e ecológicos. Mas diáspora, além de significar a dispersão, também significa a emergência de uma identidade compartilhada, baseada nas origens e condições sociais a que os indivíduos foram submetidos. E talvez (e acima de tudo), o retorno psicológico à terra de origem seja o amálgama que conecta, sustenta e nutre essa nova identidade.⁵²



⁵¹ Ponto de caboclo. Domínio popular.

⁵² Cf. conceito de diáspora proposto por Joseph E. Harris, *Global dimensions of the african diáspora*. Howard University Press, 1993, p. 3



Considerações Finais

Para os povos kongo, o passado é agora, e a isso eles chamam
tradição.
(Robert Farris Thompson)

*

Escrever história subalterna, isto é, documentar resistência à
opressão e exploração, deve ser parte de um esforço maior para
tornar o mundo socialmente mais justo.
(Dipesh Chakrabarty)

Salvador, março de 2015. Uma amiga, ao indagar sobre os rumos de minha pesquisa de doutorado (que nada tinha a ver com caboclos), e saber que eu não estava tendo muitos progressos, me disse: “peça para o caboclo Massaranduba”. Massaranduba é um caboclo popular no bairro da Federação, em Salvador: conta-se que dois amigos encontraram uma escultura abandonada em uma caçamba. Recolheram a escultura, fizeram uma restauração improvisada, e a colocaram, solenemente, em um larguinho do bairro. Quando as pessoas perguntavam “de quem é essa imagem?”, os dois amigos, zombeteiros, diziam: “Você não conhece, não? É o famoso caboclo Massaranduba!” O caso é que o tempo passou, e a lenda que dava conta de um caboclo muito poderoso no larguinho começou a atrair as pessoas da comunidade, que faziam seus pedidos ao “novo” caboclo e... tinham suas preces atendidas. A devoção se ampliou e, até 2015, a feijoada servida em homenagem ao caboclo Massaranduba no Dois de Julho atingia a cifra de 2000 pratos servidos. No larguinho, sempre havia uma oferenda, uma moranga, flores, presentes e velas, pelas demandas vencidas por Massaranduba, o “neo-caboclo” da Federação.

Achei curiosa a narrativa. Minha amiga se apressou em dizer: “Isso não é piada, não, Massaranduba é caboclo poderoso, não ria dele”. Diante das minhas incertezas pelos rumos da pesquisa, diante do fato de estar pisando no território do tal caboclo (àquela altura eu estava fazendo minhas pesquisas no arquivo da Cúria, alocado na Universidade Católica do Salvador, no bairro da Federação), pelo sim,

pelo não, fiz um pedido sincero a ele: que me ajudasse a encontrar o rumo para a pesquisa.

Hoje, Massaranduba não reina mais em seu largo, não tão conhecido e muito menos tão grandioso quanto o largo do Campo Grande, morada do caboclo de bronze, aquele, da vitória da Bahia. Problemas sociais recorrentes e a violência crescente no bairro fizeram com que não fosse mais seguro cultivar o caboclo em um espaço público. Entretanto, Massaranduba foi recolhido pela própria família de um dos amigos que o “plantou” na praça, e hoje ele recebe todas as honras ao lado de Onimboyá, o protetor da dona do terreiro.

O caboclo é vivo, é o “aqui-agora”. Nas pequenas e grandes demandas do cotidiano, sempre haverá alguém lhe oferecendo uma moranga com mel, fumo, frutas, velas. O caboclo é chefe, é o guerreiro pronto a vencer os feitiços do cotidiano que espreitam os indivíduos. Certamente, os devotos de Massaranduba, hoje, dedicam suas preces e oferendas na esperança de que ele vença o feitiço, a doença da desigualdade social.

O caboclo é liberdade. Vimos como ele se tornou símbolo da independência do Brasil na Bahia, posto em uma carreta que era apenas despojo de guerra tomada aos portugueses. Vimos sua popularidade crescer, enquanto era cedro, sobre uma carreta-despojo que se tornou “carro triunfal”, e ganhou uma companheira que, se não pode substituí-lo, se tornou a parceira das caminhadas que celebravam a vitória da liberdade. Liberdade que por sua vez era parcial, e aparentemente não destinada àqueles que padeciam as dores do cativo. Mas se o caboclo era o emblema da liberdade da terra, se era o próprio dono da terra, então ele poderia dar liberdade a todos. O caboclo era o chefe que norteava as lutas pela liberdade. Vimos a criação do símbolo, e as tensões entre a elite e a população negra na posse do emblema. Há motivos para crer que, se a imagem referente a índios, assumida por africanos e seus descendentes, foi forjada desde o século XVII, existiu uma supervalorização na pretensa influência que o índio romântico teve na concepção dessa entidade nos cultos afro-brasileiros.

Um dia, o caboclo ficou “feio”. Muitos dos que antes o consideravam honroso passaram a ser envergonhar dele. De “Gênio do Brasil” a “boneco de pau”, a nobre sociedade baiana o trocou por um monumento de bronze, nas alturas, longe o suficiente dos olhos e das mãos daqueles que depositavam nele a esperança por

dias melhores. Terminaram por trancafiá-lo, na tentativa de acabar com a idolatria ao boneco de pau. Forjaram uma cópia em bronze, posta no alto de uma coluna, alta o suficiente para que não se deixasse tocar. Monumentalizaram o caboclo. Mas o caboclo também é índio: livre por natureza, não se deixou prender, e seguiu firme nos terreiros, nas casas, nas preces, nos sambas.

Como vimos, a crença plantada nos caboclos tem profundas raízes do outro lado do Atlântico. Pessoas foram arrancadas de seus lugares, despidas de tudo o que lhes era caro, mas não do entendimento sobre o funcionamento das relações humanas, da natureza, do mundo como um todo, e a forma de lidar com ele. Sua mundividência foi o capital simbólico mais precioso que a violência do tráfico e da escravidão não foi capaz de apagar. Mais do que “sobrevivências”, suas cosmologias foram ferramentas para auxiliar na compreensão sobre o novo contexto em que foram inseridos e, posteriormente, resistir e forjar estratégias para reagir à violência do cotidiano da escravidão, bem como suas marcas que persistiram após a abolição.

Para entender essas formas de resistência, é preciso fazer a travessia de volta. Conhecer os modos de pensar e organizar a vida dos africanos importa. No caso específico dos centro-africanos, é crucial saber que a religião e a magia eram eixos centrais do funcionamento de suas sociedades, e que movimentos religiosos surgiam em tempos de crise política e social, para entender os mecanismos de formação dos novos grupos sociais que emergiram na diáspora.¹

Diferentemente dos africanos ocidentais na Bahia do século XIX, os centro-africanos não encabeçaram revoltas aguerridas como os primeiros. Sobre essa ausência, João Reis fez um questionamento:

Será que o *lado mais fortemente africano* dos angolanos nos escapa por falta de dados? E os candomblés de Angola, não estão aí presentes em nossos dias, provando que esse tipo de resistência e preservação cultural *também* existiu entre os bantos?² (itálicos meus)

Quando postos lado a lado com os destemidos africanos ocidentais e seus levantes, os centro-africanos podem ter levado a pecha de acomodados;

¹ Cf. Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, “Religious movements in Central Africa: a theoretical study”. *Comparative studies in society and history*, v. 18, n. 04, p. 458-475, 1976

² João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 187

menos africanos, talvez? Lembro aqui que a (aparente) acomodação também é resistência. Mas eu arriscaria dizer que a resistência dos centro-africanos muitas vezes nos escapa porque uma porção considerável do que seriam as bases dessa ação não estão nos documentos escritos. Suas formas de agência e estratégias de resistência talvez não estivessem ao alcance da compreensão do senhor, que não vira motivos para escrever mais prodigamente sobre eles. O senhor era cego.

Esse trabalho foi uma tentativa de ampliar o foco no que se refere às fontes disponíveis para o estudo da diáspora. Busquei examinar como alguns elementos basilares de culturas centro-africanas impactaram na formação de identidades diaspóricas, bem como na formação cultural brasileira como um todo. Esses símbolos, noções compartilhadas de uma herança cultural centro-africana, foram a chave para analisar a figura do caboclo como chefe e força motriz capaz de lutar *por* e *com* os seus devotos nas demandas.



REFERÊNCIAS

Periódicos consultados

A Aurora	Jornal da Bahia
Almanach Litterario	Jornal da Tarde
O Abatirá	Jornal de Notícias
O Alabama	A Lanterna
O Almotacé	A Locomotiva
O Asteróide	A Marmota
A Bahia	O Mercantil
A Coisa	O Monitor
O Conservador	O Motor
Correio de Notícias	O Noticiador Catholico
Correio Mercantil	O Neto do Diabo
Diário da Bahia	O Óculo Mágico
Diário da Noite (SP)	Pequeno Jornal
Diário do Povo	O Progresso
O Faísca	O Reporter Independente
Espelho Mágico	O Reverbero
A Gargalhada	O Século
Gazeta da Bahia	Semanário Cívico
Gazeta da Tarde	Sentinella da Liberdade
A Grinalda	A Verdadeira Marmota
O Grito da Razão	A União
O Guarany	
O Guaycuru	
O Jornal	

Obras de referência (léxicos, dicionários)

- ASSIS JUNIOR, A. de. Dicionário Kimbundu-Português. Luanda: Edição de Argente, Santos e Cia. Ltda., 1948
- BEAUREPAIRE-ROHAN, Henrique Pedro Carlos de. *Diccionario de Vocábulos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1889
- BENTLEY, William Holman. *Dictionary and Grammar of the Kongo Language, as spoken at San Salvador, the Ancient Capital of the Old Kongo Empire, West Africa*, 2 vols. Londres: 1887/1895.
- CANNECATIM, De. Collecção de observações grammaticaes sobre a Lingua Bunda ou Angolense. Na Impressão Regia, 1805
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969
- COBE, Francisco Narciso. *Novo dicionário Português-Kikongo*. Luanda: Mayamba Editora, 2010
- COENE, Alfonse. Kikongo: notions grammaticales, vocabulaire Français- Kikongo, Néerlandais – Latin. Tumba: Imprimerie Mission Catholique, 1960
- CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982
- DI DOMENICO, Hugo. *Léxico Tupi-Português*. Taubaté: Unitau, 2008
- FREIRE, Luiz Alberto Ribeiro e HERNANDEZ, Maria Hermínia Oliveira (orgs.) *Dicionário Manuel Querino de Arte na Bahia*. Salvador: EBA-UFBA, CAHL-UFRB, 2014
- LAMAN, Karl Edvard. *Dictionnaire Kikongo-Français*. Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles: Librairie Falk fils, Georges Van Campenhout, successeur, 1936
- MATTA, JD Cordeiro da. Ensaio de diccionario kimbundu-portuguez. AM Pereira, 1893
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de Tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013
- SAMPAIO, Theodoro. *O Tupi na Geographia Nacional. Memoria lida no Instituto*

Histórico e Geográfico de São Paulo. São Paulo: Typographia da Casa Eclectica, 1901

Fontes impressas

Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Bahia: Imprensa Oficial, 1918

Aperçu. Arquivo Histórico Ultramarino, Secção Brasil-Diversos, caixa 2 (1749-1824), nº 295. Citado e traduzido por Luis Mott, "Um documento inédito para a história da Independência". In MOTA, Carlos Guilherme (Org.). 1822: *Dimensões*, pp. 465-483. São Paulo: Perspectiva, 1986

Relatório dos Trabalhos do Conselho Interino do Governo da Bahia, edição nº1, 1856

d'ASSIER, Adolphe. *Le Brésil contemporain : races, mœurs, institutions, paysages* / par Adolphe d'Assier. Gallica, Bibliothèque nationale de France, [1867]

CALMON, Francisco e COSTA, Miguel Manescal da. *Relação das faustissimas festas, que celebrou a Camera da Villa de N. Senhora da Purificação, e Santo Amaro da Comarca da Bahia pelos Augustissimos desposorios da Serenissima Senhora D. Maria Princeza do Brazil com o Serenissimo Senhor D. Pedro Infante de Portugal*, 1762

DAPPER, Olfert. *Umständliche und Eigenliche Beschreibung von Afrika*. Amsterdam, 1670

_____. *Déscription de l'Afrique* [1686]. Amsterdam: Wolfgang, Waesberge, Boom, Van Someren

CAVAZZI da Montecúccolo, Pe. João António. *Descrição História dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução de Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965

KOSTER, Henry. *Travels in Brazil*. Londres: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, Paternoster-Row, 1816

LAMAN, Karl Edvard. *The Kongo*. Vols. I, II, III, IV. *Studia ethnographica Upsaliensia*, 1962

LUCCOCK, John. *Notes on Rio de Janeiro, and the Southern Parts of Brazil: Taken During a Residence of Ten Years in that Country, from 1808 to 1818*. S.

Leigh, 1820

VAN WING, R. P. J. Études Bakongo vol. 2 – Religion et Magie. Bruxelles: Librairie Falk fils, 1938

VILHENA, Luis dos Santos. Recopilação de noticias soteropolitanas e brasílicas, livro I [1802]. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1921

Referências bibliográficas

ACCIOLI, Ignacio e AMARAL, Braz do. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia (com anotações de Braz do Amaral)*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1919

AGULHON, Maurice, La «statuomanie» et l'histoire. jSTOR: *Ethnologie française*, p. 145-172, 1978

AIRES DE CASAL, Manuel. *Corografia Brasilica ou Relação Historico- Geografica composta e dedicada a Sua Magestade Fidelissima por hum presbítero secular do Gram Priorado do Crato*. Tomo I. Rio de Janeiro: Impressão Regia, 1817, s/n

AJAYI, J.F. Ade. "Nineteenth century origins of Nigerian Nationalism". *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Vol. 2, nº 2, pp. 196-210

ALBAUGH, Ericka A., e LUNA, Kathryn M. de (eds.), *Tracing language movement in Africa*. New York: Oxford University Press, 2018

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *Algazarra nas ruas: comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Centro de Memoria Unicamp, 1999

AMARAL, Braz do. "O que fez a Bahia para a Independência do Brasil". *Revista Ilustração Brasileira*, nº34, 1923

_____. *História da Independência na Bahia*. [1923] Salvador: Progresso, 1957

AMIN, Valeria. *Águas de angola em Ilhéus: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do sul da Bahia*. Tese de Doutorado. UFBA, 2013

ANDRADE, Mario de. *Ensaio sobre a Música Brasileira* [1928]. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1972

- ANDRADE JUNIOR, Lourival. "Os caboclos nas religiões afro-brasileiras: hibridação e permanência". Caicó (Dossiê Religiões Afro-brasileiras) v. 15, nº 34, pp. 224-240, jan./jun. 2014
- ANYIDOH, Kofi. "Beyond the printed world". In BELLAGAMBA, A., GREENE, S. & KLEIN, M. (eds.), *African Voices on Slavery and the Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- ARAÚJO, Ubiratan de Castro. *A Guerra da Bahia*. Salvador: UFBA/ CEAO, 1998
- _____. "A política dos Homens de Cor no Tempo da Independência". *Revista Clio* nº 19. Recife, 2001, pp. 7-27
- ARGOLO, José Dirson. "Restauração do Caboclo e da Cabocla e suas carruagens". *Revista da Bahia*, nº 32, 2000. p. 87-95
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. "A recusa da 'raça': anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830". *Revista Horizontes Antropológicos*. vol.11 nº 24. Porto Alegre: julho-dezembro, 2005
- AZEVEDO, Thales de. *O Povoamento da cidade de Salvador*. Salvador: Tipografia Beneditina, 1949
- BARBOSA, Manoel de Aquino. "Padre Manoel Dendê Bus: figura do movimento liberador de 1822 e vigário da Conceição da Praia". Salvador: Anais do Arquivo do Estado da Bahia, vol. 40, 1971, p. 171-209
- BASTIDE, Roger. "La rencontre des dieux africains et des esprits indiens". Afro- Ásia nº 12 pp. 31-45 [1973] Salvador: UFBA, 1976
- _____. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpretation* (Trad. Helen Sebba). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978
- BELLAGAMBA, Alice, GREENE, Sandra e KLEIN, Martin (eds.). *African Voices on Slavery and the Slave Trade: Volume 1, The Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- BRAGA, Julio. "O culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica", in João José Reis (org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo: Editora Brasiliense em co-edição com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988, pp. 198-214
- _____. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da*

- Bahia*. Salvador: Edufba, 1995
- _____. *Candomblé da Bahia: a cidade das mulheres e dos homens*. Feira de Santana: UEFS, 2014
- BROWN, Diana DeGroat. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Columbia University Press, 1994
- BUGANZA, Mulinda Habi. "Le nkisi dans la tradition woyo du Bas-Zaïre." *Systèmes de pensée en Afrique noire* n° 8 [1985] 2013. <http://journals.openedition.org/span/1070>
- BUTLER, Kim D. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition Sao Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.
- CABRERA, Lydia. *A Mata: Notas sobre as Religiões, a Magia, as Superstições e o Folclore dos Negros Criollos e o Povo de Cuba* [1954]. São Paulo: Edusp, 2017
- _____. *Reglas de Kongo (Palo Monte-Mayombe)*. Miami: Peninsular Printing, 1979
- Nzo Mboumba Loango Mayombe, *Tratado de Zarabanda*. Mimeo, s/d
- CARDOSO, Luís Antônio. "O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre a ambiguidade e a dualidade". *Teoria e Sociedade*, n° 16, vol. 1 (jan.-jun.), 2008.
- CAMARGO, Maria Thereza de Arruda. *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros: Estudo etnofarmacobotânico*. São Paulo: Almed, 1998
- CÂNDIDO, Antônio. *O romantismo no Brasil*. São Paulo: Editora Humanitas, 2004
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. [1948] Edições de Ouro, s/d
- _____. *Religiões Negras, Negros Bantos* [1937]. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991
- _____. *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira [1960] 1964.
- CARNEIRO, Edison, FERRAZ, Aydano do Couto et al., *O Negro no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S/A, 1940
- CARDOSO, Luís Antônio. "O conceito de racionalização no pensamento social de Max Weber: entre a ambiguidade e a dualidade". *Teoria e Sociedade*, n° 16, vol. 1 (jan.-jun.), 2008

- CARVALHO, Flávia Maria de. *Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores, séculos XVII e XVIII*. Tese de doutorado. PPG História, ICHF, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013
- CARVALHO, Maria Rosário de, e CARVALHO, Ana Magda (orgs.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: Edufba, 2012
- CASTILLO, Lisa Earl. "O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX". *Revista de História*, nº 176. São Paulo: USP, 2017
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000
- CRAEMER, Willy de, VANSINA, Jan e FOX, Renée C. "Religious movements in Central Africa: a theoretical study". *Comparative studies in society and history*, v. 18, n. 04, p. 458-475, 1976
- CUNHA, Maria Clementina Pereira (org). *Carnavais e outra f(r)estas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Graal, 1988.
- DE HEUSCH, Luc. *Mithes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat vol.I*. Paris: Gallimard, 1972
- _____. *Mithes et rites bantous III: Le roi de Kongo et Les Monstres Sacrés*, Paris: Gallimard, 2000
- DEBRET, Jean Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, terceiro tomo. Firmin Didot Frères: Paris, 1834-1839
- DESCH-OBI, T. J. "Combat and the Crossing of the Kalunga", mimeo, p. 4. Publicado em Linda M. Heywood (ed), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 352-370
- DIAS, Olivia Biasin. *Olhares Estrangeiros: Impressões dos viajantes oitocentistas acerca da Bahia, sua diversidade racial e seu potencial para alcançar a civilização*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador: UFBA, 2013

- DIJK, Rijk Van, REIS, Ria, e SPIERENBURG, Marja (eds.). *The Quest For Fruition Through Ngoma*. Oxford: James Currey, Athens, OH: Ohio University Press, Gweru: Mambo, Lusaka: Bookworld, and Capetown: Kachere, 2000
- DURÃO, José de Santa Rita. *Caramurú Poema Épico do Descobrimento da Bahia composto por Fr. José de Santa Rita Durão da Ordem dos eremitas de Santo Agostinho Natural de Minas Geraes Primeira edição brasileira e com uma biographia feita pelo Visconde de Porto- Seguro. Rio de Janeiro: Edictor, Maximiliano da C. Honorato rua S. José 110, 1878*
- ELTIS, David. "The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade: A Reassessment" *William and Mary Quarterly*, 58, 1, 2001
- FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: O caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti* [1993]. São Luís: EDUFMA, 2000
- FRANÇA, Antônio Pinto e CARDOSO, Antônio Monteiro. *Cartas Baianas (1821-1824)*. Companhia Editora Nacional, 2008 (2ª ed).
- FREIRE, Luiz Alberto Ribeiro e HERNANDEZ, Maria Hermínia Oliveira (orgs.) *Dicionário Manuel Querino de Arte na Bahia*. Salvador: EBA-UFBA, CAHL-UFRB, 2014
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regimen de economia patriarchal*. Schmidt, 1938.
- FLORENTINO, Manolo, RIBEIRO, Alexandre Vieira, e SILVA, Daniel Domingues. "Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil" (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia* nº 31. Salvador: UFBA, 2004
- GAMA, Elizabeth Castelano. *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Gomeia (1941-1971)*. Série Recôncavo da Guanabara, v. 2. Duque de Caxias: APPH-CLIO 2014
- GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, 1994
- GUERRA Filho, Sergio Armando Diniz. *O povo e a guerra. Participação das camadas populares nas lutas pela Independência da Bahia*. Dissertação (Mestrado

- em História). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2004
- _____. O antilusitanismo na Bahia do Primeiro Reinado (1822-1831). Tese de doutorado. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia – UFBA, 2015
- HAMPATÉ BÂ, Amadou, “A tradição viva”. In Joseph Ki-Zerbo (org), *Historia Geral da África*, vol. I: Metodologia e pré-história da África [1981]. Brasília: UNESCO, 2010
- HARDING, Rachel E. *A refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of blackness*. Indiana University Press, 2003
- HARRIS, Joseph E. *Global dimensions of the african diáspora*. Howard University Press, 1993
- HENIGE, David. Oral, but Oral What? The nomenclatures of Orality and their Implications (Simpósio). *Oral Tradition*, 3(1-2), 1988, pp.229-238
- HILTON, Anne. *The Kingdom of Kongo*. New York: Oxford University Press, 1985
- JACOBSON-WIDDING, Anita. *Red-White-Black as a mode of Thought*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1976
- JANCSÓ, Istvan (org.) *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo: Editora Hucitec, 2003
- JANZEN, John M. *Lemba, 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*. New York and London: Garland Publishing, Inc., 1982
- _____. *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1992
- _____ in GREUB, Suzanne (org.) *Expressions of Belief*. Museum voor Volkenkunde (Rotterdam, Netherlands); ed. Museum of fine arts, Houston, 1988
- JANZEN, John, e MACGAFFEY, Wyatt. *An anthology of Kongo religion: Primary texts from Lower Zaïre nº5*. University of Kansas, 1974.
- JUNIOR, Sangirardi. *O índio e as plantas alucinógenas: tribos das 3 Américas e civilizações pré-colombianas*. Editorial Alhambra, 1983
- KI-ZERBO, Joseph. “Introdução geral”. In Ki-ZERBO, Joseph (org), *Historia Geral da África*, vol. I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO,

2010 [1981]

- KLIEMAN, "The pygmies were our compass": *Bantu and Batwa in the history of west central Africa, early times to c. 1900 CE*. Greenwood Pub Group, 2003
- _____. "Of Ancestors and Earth Spirits: New Approaches to Interpreting Central African Politics, Religion, and Art", in Alisa Lagamma, *Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary*. Metropolitan Museum of Art, 2007. pp. 33-61
- KNAUSS, Paulo. "Jogo de olhares: índios e negros na escultura do século XIX entre a França e o Brasil". São Paulo: *História* v.32, n.1, p. 122-143, jan/jun 2013
- KRAAY, Hendrik. "Em outra coisa não falavam os pardos, cabras e crioulos: o "recrutamento" de escravos na guerra da Independência na Bahia. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 109-126, 2002
- _____. "Definindo Nação e Estado: rituais cívicos na Bahia pós-Independência (1823-1850)". Rio de Janeiro: *Topoi*, v. 2, nº 3, p. 63-90, 2001
- _____. "Frio como a pedra de que se há de compor": caboclos e monumentos na comemoração da Independência da Bahia, 1870-1900. *Tempo: Revista do Departamento de história da UFF* nº 14, p. 51-81, 2003
- _____. "Entre o Brasil e a Bahia: As comemorações do Dois de Julho em Salvador, século XIX". Salvador: *Afro-Ásia*, nº 23, pp. 47-85, 1999
- _____. "Definindo nação e Estado: rituais cívicos na Bahia pós-Independência (1823-1850)". Rio de Janeiro: *Topoi*, v. 2, n. 3, p. 63-90, 2001
- _____. "Muralhas da independência e liberdade do Brasil: a participação popular nas lutas políticas (Bahia, 1820-25)", In: Jurandir Malerba (org). *A independência brasileira: novas dimensões*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 303- 341
- _____. "Identidade racial na política, Bahia, 1790-1840: o caso dos henriques". In Istvan Jancsó (org.). *Brasil: formação do Estado e da Nação*. São Paulo: Editora Hucitec, 2003, pp. 521-543
- _____. *Race, state, and armed forces in independence-era Brazil: Bahia, 1790s-1840s*. Stanford University Press, 2004

- _____. “Política Partidária e festa popular: o “incidente Frias Villar” e o Dois de Julho de 1875”. *Revista do IGHBa*, v. 109, pp. 285-303. Salvador, jan./dez. 2014
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva, revisão e notas de Edison Carneiro. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002
- LARA, Silvia Hunold. “Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista”. In Maria Clementina Pereira Cunha (org), *Carnavais e outra f(r)estas*, p. 71-100. Campinas: Editora da Unicamp, 2002
- LEACOCK, Seth, e LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: Anchor, 1975
- LIMA, Deborah de Magalhães. “A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico”. *Novos Cadernos NAEA* vol. 2, nº 2, dez. 1999
- LODY, Raul. *Samba de caboclo*. Ministério da Educação e Cultura/Funarte, 1977
- _____. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. WMF/Martins Fontes, 2006
- LOVEJOY, Paul. “Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora”. In Paul Lovejoy (ed), *Identity in the the shadow of slavery* Londres: Bloomsbury Publishing, 2000
- _____. *Identity in the the shadow of slavery*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2000
- LÜHNING, Angela, “O Compositor Mozart Camargo Guarnieri e o 2º Congresso Afro-Brasileiro em Salvador, 1937”. Em SANSONE, Lívio e SANTOS, Jocélio Teles dos (orgs.). *Ritmos em trânsito: Socioantropologia da música baiana*, pp. 59-62. São Paulo: Dynamis Editorial (Salvador: Programa A Cor da Bahia), 1998.
- MACGAFFEY, Wyatt. “The eyes of understanding: Kongo Minkisi”. *Astonishment and power*, pp. 18-103. Washington: Smithsonian Institut, 1994
- _____. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*.

Chicago: University of Chicago Press, 1986

_____. *Kongo Political Culture: the conceptual challenge of the particular*.

Indiana: Indiana University Press, 2000

_____. "Oral Tradition in Central Africa". *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 7, nº 3, 1974, p. 418

MACHADO, Veridiana Silva. *O cajado de Lemba: o tempo no candomblé de nação Angola*. Dissertação de mestrado. Ribeirão Preto: Universidade de São Paulo, 2015

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de Doutorado. USP, 2015

MARTINEZ, Socorro Targino. *2 de Julho: A Festa é História*. Salvador: Prefeitura Municipal do Salvador, Secretaria Municipal de Educação e Cultura e Fundação Gregório de Mattos, 2000

MARTINEZ-RUIZ, Barbaro. "Kongo Atlantic body language". *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*, 2009

MATORY, J Lorand. "The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yorùbá nation". *Comparative studies in society and history*, 41, nº1, 1999, pp. 72-103

_____. "Surpassing 'Survival': On the Urbanity of 'Traditional Religion' in the Afro-Atlantic World". *The Black Scholar*, v. 30 nº 3-4, 2000, pp. 36-43

MEGENNEY, Willian W. *Bantu Survival in the Cuban "Lengua de Mayombe"*. Islas, Mimeo. Disponível em <http://www.angelfire.com/planet/islas/English/v3n10-pdf/51-63.pdf> (acesso em 12/6/2016)

MENDES, Andrea. *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Gomeia*. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014

MILTON, Aristides Augusto. "Efemérides cachoeiranas". *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (RIGHBA)*, vol. VI. Salvador: Imprensa Oficial, n. 10º, 1899, p. 234

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985

MOTA, Carlos Guilherme (Org.). *1822: Dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1986

- MOTT, Luis “Um documento inédito para a história da Independência”. In Carlos Guilherme Mota (Org.). *1822: Dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 465-483
- NISHIDA, Mieko. *Slavery and identity: ethnicity, gender, and race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Indiana University Press, 2003
- NUNES, Erivaldo Sales. *Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia: o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916 – 1946)*. Tese de doutorado. UFBA: Programa de Pós-graduação em História, 2017
- OLIVEIRA, Waldir Freitas e LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos*. Rio de Janeiro: Corrupio, 1987
- OPOKU-AGYEMANG, Kwadwo. *Cape Coast Castle: a collection of poems*. Accra: Afram Publications, 1996
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978
- PACHECO, Gustavo e LARA, Silvia Hunold (orgs.). *Memória do jongo : as gravações históricas de Stanley J. Stein: Vassouras, 1949*. Campinas: CECULT/Folha Seca, 2007
- PAIXÃO, Bernardino da. “Ligeira explicação sobre a Nação Congo”. In *O negro no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro (Bahia)*. Bibliotheca de Divulgação Científica, v. XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1940.
- PIERUCCI, Antônio Flávio, *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo: Editora 34, 2003
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé. História e ritual da nação Jêje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006
- _____. “O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano”. *Esboços - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, 17(23), 2010, pp. 165-186
- _____. *O rei, o pai e a morte: A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016
- PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre*

- nações de candomblé. Tese de Doutorado. UFBA, 2017
- PIERSON, Donald. *O candomblé da Baía. Gonache de Rebolo Gonzalez*. Vol. 6. Editora Guaíra Limitada, 1942.
- _____. *Branços e pretos na Bahia. Estudo de contato racial*. Companhia Editora Nacional, 1945
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo: Editora 34, 2003
- PIRES, Rogério Brittes. *A Mása Gádu Kono dë: Morte, Espíritos e Rituais Funerários em uma aldeia Saamaka Cristã*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015
- QUERINO, Manoel Raymundo. *Artistas Baianos*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909
- _____. "Notícia histórica sobre o 2 de Julho de 1823 e sua comemoração na Bahia". In *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, nº48. Salvador, 1923
- _____. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1938
- REGINALDO, Lucilene. "'Uns três congos e alguns angolas' ou os outros africanos da Bahia. *História Unisinos*, vol. 14, nº3, 2010, pp. 257-265
- _____. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro. 1º Volume: Ethnographia Religiosa* [1934]. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1940, 2ª ed
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. (org) *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo: Editora Brasiliense em co-edição com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988
- _____. O Jogo duro do Dois de Julho: o "Partido Negro" na Independência da Bahia. In REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência*

- negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- _____. "Tambores e tremores: A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX". in Maria Clementina Pereira Cunha (org), *Carnavais e outra f(r)estas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002
- REIS, João José e KRAAY, Hendrik. "The Tyrant Is Dead! The Revolt of the Periquitos in Bahia, 1824". *Hispanic American Historical Review*, v. 89, nº 3, p. 399-434, 2009
- REYERO, Carlos. *Alegoría, nación y libertad: el Olimpo constitucional de 1812*. Madrid: Siglo XXI, 2010
- RIBEIRO, Carmen. "Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e europeia". *Afro-Ásia*, nº 14, p.60-80. Salvador: CEAO, 1983
- RISÉRIO, Antonio. *Carnaval Ijexá: notas sobre afoxés e blocos do novo carnaval afro-baiano*. Salvador: Corrupio, 1981
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Fac-símile dos artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897. Apresentação e notas de Yvonne Maggie e Peter Fry. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006
- _____. *Os Africanos no Brasil [1905/1933]*. São Paulo: Madras Editora, 2008
- SAMPAIO, Theodoro. *O Tupi na Geographia Nacional. Memoria lida no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo: Typographia da Casa Eclectica, 1901
- SANSONE, Livio, SOUMONNI, Elisée e BARRY, Boubacar (eds.), *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Africa World Press, Inc., 2008
- SANSONE, Livio e SANTOS, Jocélio Teles dos (orgs). *Ritmos em trânsito: socioantropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial. Salvador, 1997
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- _____. "Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX", in SANSONE, Livio e SANTOS, Jocélio Teles dos (orgs). *Ritmos em*

- trânsito: socioantropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial. Salvador, 1997, p. 15-38
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 1982
- SANTOS, Vagner Gonçalves dos. *O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2006
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. Companhia das Letras, 1993
- _____. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- _____. *O império em procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001
- SCHWARTZ, Stuart B. "Tapanhuns, Negros da Terra e Curibocas: Causas comuns e confrontos entre negros e indígenas". *Afro-Ásia*, 29/30, 2003, pp13-40,
- SCHWEGLER, Armin. "*Chi ma nkongo*": *lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio* (Colombia). Vol. 1. Madri: Vervuert, 1996
- _____. "On the (Sensational) Survival of Kikongo in 20th-Century Cuba". *Journal of Pidgin and Creole Languages*, vol. 15, 2000;
- SERRA, Ordep. *Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia*. Salvador: SciELO-EDUFBA, 2009
- SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista Usp*, n. 12, p. 48-67, 1992
- _____. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana. In Gustavo Pacheco e Silvia Hunold Lara (orgs.), *Memória do jongo : as gravações históricas de Stanley J. Stein : Vassouras, 1949*. pp. 109-156. Campinas : CECULT/Folha Seca, 2007
- _____. "L'arbre nsanda replanté cultes d'affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le brésil du sud-est (1810-1888)". *Cahiers du Brésil contemporain*, 67(68), 2007
- _____. "Saint Anthony in the crossroads in Kongo and Brazil: 'creolization'and

- identity politics in the black South Atlantic, ca. 1700-1850". In Livio Sansone, Elisée Soumonni e Boubacar Barry (eds.), *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*, pp. 209-254. Africa World Press, Inc., 2008
- _____. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava (Brasil, Sudeste, século XIX) [1999] 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2011
- _____. "Metaphors to Live By in the Diaspora: Conceptual Tropes and Ontological Wordplay among Central Africans in the Middle Passage and Beyond", in ALBAUGH, Ericka A., e LUNA, Kathryn M. de (eds.), *Tracing language movement in Africa*, pp. 343-363. New York: Oxford University Press, 2018
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986
- SWEET, James Hoke. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441-1770*. University of North Carolina Press, 2003
- _____. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Trad. João Reis Nunes. Lisboa: Edições 70, 2007
- TAVARES, Luis Henrique Dias. *A Independência do Brasil na Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982
- _____. *Independência do Brasil na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2005
- _____. *O levante dos Periquitos*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1990
- THOMAZ, Omar Ribeiro. "Xeto, marromba, xeto! A representação do índio nas religiões afro-brasileiras". In Luis Donisete Benzi Grupioni (org.), *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, 1994 (2ªed). pp. 205-216
- THOMPSON, Robert Farris. *Face of the Gods: Arts and Altars from Africa and the Americas*. New York: The Museum for African Art, 1993
- _____. *Tango: The art history of love*. New York: Vintage, 2010
- THOMPSON, Robert Farris & CORNET, Joseph-Aurélien. *The four moments of the sun: Kongo art in two worlds*. London: National Gallery of Art, 1981

- THORNTON, John K. "As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas". *Estudos Afro-Asiáticos*, 32, Dez. 1997, pp. 55-74
- _____. *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998
- _____. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge University Press, 1998.
- TURNER, Victor W. *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. International African Institute. London, 1968
- _____. *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. New York: Cornell University Press, 1975
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995
- VAN DIJK, Rijk, REIS, Ria & SPIERENBURG Marja (eds). *The Quest for Fruition through Ngoma: The Political Aspects of Healing in Southern Africa*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2000
- VANSINA, Jan. "The Dictionary and the Historian". *History in Africa*, vol. 1, 1974, pp. 149-152
- _____. *Oral Tradition as History*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985
- _____. "Deep down Time: Political Tradition in Central Africa". *History in Africa*, vol. 16, pp. 341-362, 1989
- _____. Western Bantu Tradition and the notion of Tradition. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. 35, Afrika-Studien I, 1989, pp. 289- 300
- _____. *Paths in the Rainforests: toward a History of Political Tradition in Equatorial África*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1990
- _____. *How Societies are Born: Governance in West Central Africa before 1600*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2004
- VIANNA, Hildegardes. "Dois de Julho na Bahia: uma festa cívico-folclórica". *Revista Brasileira de Folclore*. Brasília/Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Assuntos Culturais, nº40, set- dez,

1974

- _____. "Folclore Cívico na Bahia". *Ciclo de conferências sobre o Sesquicentenário da Independência em 1973*. Salvador: UCSal, 1977
- VOLAVKOVA, Zdenka. "Nkisi figures of the Lower Congo". *African Arts*, 1972, pp. 52-84.
- WADSWORTH, James E. "Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil". *History of Religions*, Vol. 46, nº 2, pp. 140-162, nov. 2006.
- WAFER, Jim (James William). *The taste of blood: spirit possession in Brazilian Candomblé*. University of Pennsylvania Press, 1991
- WARNER-LEWIS, Maureen. "Posited Kikoongo origins of some Portuguese and Spanish words from the slave era". *América Negra*, 13, pp.83-95, 1997
- WERNET, Klaus. *Camargo Guarnieri: memórias e reflexões sobre a música no Brasil*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, CMU- ECA, 2009





NOMES DE CABOCLOS

- | | | | |
|-----|---------------------|-----|----------------|
| 1) | Águia Branca | 46) | Capangueiro |
| 2) | Águia da Mata | 47) | Caramuru |
| 3) | Águia Dourada | 48) | Cariri |
| 4) | Águia Solitária | 49) | Catimboya |
| 5) | Aimoré | 50) | Cipó Branco |
| 6) | Amuringanga | 51) | Cobra Coral |
| 7) | Akuan | 52) | Cubatão |
| 8) | Anajé | 53) | Cuera |
| 9) | Anhaguá | 54) | Embiaçu |
| 10) | Anhanguera | 55) | Eru |
| 11) | Apecatu | 56) | Eté |
| 12) | Apeiara | 57) | Flecha Dourada |
| 13) | Apoema | 58) | Flecha Negra |
| 14) | Apuã | 59) | Flecheiro |
| 15) | Apuama | 60) | Folha Verde |
| 16) | Apuana | 61) | Gentil |
| 17) | Apuava | 62) | Gentileiro |
| 18) | Apué | 63) | Giguaçu |
| 19) | Aracambé | 64) | Gira Mundo |
| 20) | Araguacy | 65) | Girassol |
| 21) | Arapuí | 66) | Goitacá |
| 22) | Araranguá | 67) | Grajaúna |
| 23) | Arariboia | 68) | Guaçu |
| 24) | Araúna | 69) | Guairá |
| 25) | Arco De Ouro | 70) | Guandú |
| 26) | Arranca-Toco | 71) | Guará |
| 27) | Arruda | 72) | Guarani |
| 28) | Baraúna | 73) | Guaratinguetá |
| 29) | Beira Mar | 74) | Guarita |
| 30) | Beira Rio | 75) | Guiné |
| 31) | Caboclo da Lua | 76) | Iaé |
| 32) | Caboclo da Mata | 77) | Iandé |
| 33) | Caboclo da Pedreira | 78) | Ibaretama |
| 34) | Caboclo de Aruanda | 79) | Ibaté |
| 35) | Caboclo do Sol | 80) | Ibiajara |
| 36) | Caboclo Roxo | 81) | Iraci |
| 37) | Caçador | 82) | Itabira |
| 38) | Cachoeira | 83) | Itaitinga |
| 39) | Cachoeirinha | 84) | Itaqui |
| 40) | Cacique | 85) | Itapema |
| 41) | Caiçara | 86) | Itajubá |
| 42) | Caipora | 87) | Itaúna |
| 43) | Caitemba | 88) | Icaraí |
| 44) | Cajá | 89) | Inaiê |
| 45) | Campo Verde | 90) | Ipojucan |

91)	Itabira	141)	Paraguassu
92)	Itagi	142)	Pedra Fria
93)	Itaguaçu	143)	Pedra Preta
94)	Itaimbé	144)	Pedra Roxa
95)	Itajaí	145)	Pena Azul
96)	Itambé	146)	Pena Branca
97)	Itamirim	147)	Pena Dourada
98)	Itapema	148)	Pena Verde
99)	Itapeva	149)	Pena Vermelha
100)	Itapitinga	150)	Raio de Sol
101)	Itapoan	151)	Rei da Hungria
102)	Itatiba	152)	Rei das Águas Claras
103)	Itatiba	153)	Rei das Ervas
104)	Itaum	154)	Rei do Congo
105)	Jaçanã	155)	Rompe Aço
106)	Jaguaré	156)	Rompe Ferro
107)	Japiassú	157)	Rompe Fogo
108)	Jiboia	158)	Rompe Folha
109)	Jiquitáia	159)	Rompe Mato
110)	Juataí	160)	Rompe Nuvem
111)	Jurataí	161)	Samambaia
112)	Junco Verde	162)	Serra
113)	Jupará Mirim	163)	Serra Azul
114)	Jupiara	164)	Serra Negra
115)	Jurandir	165)	Sete Cachoeiras
116)	Juremeiro	166)	Sete Caminhos
117)	Jurupari	167)	Sete Encruzilhadas
118)	Kaluanan da Guia	168)	Sete Espadas
119)	Laje Mineiro	169)	Sete Estrelas
120)	Laje Grande	170)	Sete Flechas
121)	Lírio	171)	Sete Lanças
122)	Malembá	172)	Sete Laços
123)	Mata Grossa	173)	Sete Luas
124)	Mata Virgem	174)	Sete Matas
125)	Mauá	175)	Sete Montanhas
126)	Muringanga	176)	Sete Ondas
127)	Neive Branco	177)	Sete Pedras
128)	Ogum das Matas	178)	Sete Pedreiras
129)	Ogum de Lei	179)	Sete Serras
130)	Ogum de Ronda	180)	Sete Trovões
131)	Ogum Iara	181)	Sucuri
132)	Ogum Matinata	182)	Sultão da Mata Virgem
133)	Ogum Megê	183)	Sultão das Matas
134)	Ogum Naruê	184)	Sultão dos Mares
135)	Ogum da Pedra Branca	185)	Tabajara
136)	Ogum da Pedra Preta	186)	Taiguara
137)	Ogum Rei de Guiné	187)	Taitinga
138)	Ogum Sete Espadas	188)	Tamandaré
139)	Onimboya	189)	Tamoio
140)	Pantera Negra	190)	Tapuia

- 191) Tibiriçá
- 192) Tira Teima
- 193) Tomba Morro
- 194) Toriba
- 195) Treme Terra
- 196) Trovão
- 197) Tucuruvú
- 198) Tuiçara
- 199) Tuiutinga
- 200) Tumbancé
- 201) Tupã
- 202) Tupaíba
- 203) Tupi
- 204) Tupiaçu
- 205) Tupiara
- 206) Tupinambá
- 207) Tupiniquim
- 208) Tupiraci
- 209) Uaçaiçú
- 210) Uanã
- 211) Ubá
- 212) Ubiracy
- 213) Ubirajara
- 214) Ubiratã
- 215) Uirá
- 216) Uirapara
- 217) Urubatan
- 218) Vence Demanda
- 219) Ventania
- 220) Vira Mata
- 221) Viramundo
- 222) Voturantim
- 223) Yacamim
- 224) Yakecan



Ele é caboclo
 Ele é flecheiro
 Bumba na calunga
 É laçador de feiticeiro
 Bumba na calunga
 Caboclo firma seu ponto
 Bumba na calunga
 Oi, vai firmar lá de Angola
 Bumba na calunga

Já fechei a porta
 Já mandei abrir
 Quem tem santo de caboclo
 Tá na hora de sair

Caboclo segura o brabo
 Caboclo tu olha lá
 Tem um pau que quebra machado
 É o tronco da guaraúna

Ele é pai de cabeça,
 E não deixa seus filhos tombar,
 Lua, ó lua já deu meia noite,
 Meu galo de pena cantou.
 Lua, ó lua, ilumine o terreiro,
 Que pai de cabeça chegou

Ele atirou
 Ele atirou e ninguém viu
 Seu Serra Negra é quem sabe
 Aonde a flecha caiu

Com tanto pau no mato
 Caboclo não tinha guia
 Ele vai firmar seu ponto
 Com Deus e a virgem Maria

Atravessei o mar a nado
 Por cima de dois barril
 Eu vim a ver a Juremeira
 E os Caboclo do Brasil

Bandeira branca trago do pai forte
 Trago no peito uma estrela brilhante
 Ô deus vos salve essa casa santa
 Com a minha espada de um guerreiro

A Coral é sua cinta
 E a jibóia sua laça
 qui zua qui zua qui zua ê
 Caboclo mora na mata

Caboclo Flecheiro
 Tu és da nação do Brasil
 Tu és da nação brasileira, ê caboclo
 Das cores da nossa bandeira

No centro da mata eu vi
 Dois homens “garrados” num tronco de pau
 De um lado seu Rompe Mato
 Do outro o Seu Cobra Coral

Caboclo velho olé olé olé olá
 Caboclo velho olé olé olé olá
 Sou caboclo sou curador
 Tiro feitiço de quem lhe botou

Pedrinha miudinha De Aruanda ê
 Lajedo tão grande
 Tão grande na Aruanda ê
 Meu lajedo é muito grande
 De pedrinha miúda
 Oi de pedrinha miúda de pedrinha graúda

Caboclo bom é irmão do outro
 Um arranca o pau, outro arranca o toco

Tindolele aê caiuza
 Tindolele é sangue (congo) real
 Ele é filho, eu sou neto da Aruanda
 Tindolele ae cauiza

Ele é bravo, ele é velho, flecheiro de Aruanda
 Tupinambá, caboclo que ninguém manda
 Ele é flecheiro, flecheiro é
 Sua bandeira na Aruanda está de pé
 No ajunsô ele vai chegar
 Da sua Aruanda para trabalhar

Santo Antônio de pemba
 Segura seus filhos
 Segura gongá
 Eles são filhos de pemba
 Eles não podem cair
 Eles não podem tombar
 Mas como caminhou, pemba
 Mas como caminhou

Santo Antonio de Pemba
 Caminhou sete anos
 À procura de um anjo
 Até que encontrou
 Mas como caminhou, mas como caminhou
 Mas como caminhou,
 Santo Antonio de Pemba
 Como caminhou

Meu Santo Antônio sobe a serra devagar
 Quem não pode com a mandinga não carrega patuá
 Pisei na pedra
 A pedra balanceou!
 O mundo estava torto
 Santo Antonio endireitou

É tu meu Santo Antônio
 É dono do meu gongá
 Se não fosse Santo Antônio
 Não sabia corimbar
 Se não fosse Santo Antônio
 Não sabia trabalhar

Santo Antonio é dono de terreiro
 Santo Antonio é dono de Congá
 Quem ata e desata é Santo Antonio
 Santo Antonio que venha desatar

Santo Antônio é santo maior
 Quem pode com ele é o filho de Zambi
 Quem amarra e desata é Santo Antônio
 Quem pode com ele é o filho de Zambi.

Caboclo das Sete Encruzilhadas
 Santo Antônio ele é
 Amarrador de feiticeiro
 Com o cordão de sua fé

Santo Antônio Pequenininho
 Amansador de burro brabo
 Quem mexer com Sto Antônio
 Ta mexendo com o diabo

Rodeia, rodeia, rodeia
 Meu Santo Antônio rodeia

Tem pena dele
 Santo Antônio
 Tenha dó
 Ele é filho de Zambi
 Santo Antônio tenha dó

Ogum já venceu, já venceu
 Ogum vai pra Aruanda
 e quem lhe manda é Deus
 E ele vai beirando o rio ele vai beirando o mar
 Oi Salve Santo Antônio na Calunga
 Benedito e Beira Mar

Santo Antônio é de Lisboa
 Tem coroa de guiné
 Abençoa minhas Almas Santas
 Reforçai a minha fé

E olha o tempo
 E vira o tempo
 E olha o tempo
 Que o tempo virou
 E vira o tempo
 Na canjira de caboclo
 E olha o tempo, que o tempo virou

Sou brasileiro, sou brasileiro
 Brasileiro imperador
 Eu nasci cá no Brasil
 Sou brasileiro
 O que é que eu sou?
 Eu sou brasileiro
 Brasileiro imperador

Firma ponto minha gente
 Preto Velho vai chegar
 Ele vem de Aruanda
 Ele vem pra trabalhar

Eiê, eiê, eiê, eiê, eiê Oi, eiê, eiê, eiê, eia
 Preto Velho quando vem de Angola
 Faz coisas de admirar
 Planta um pé de banana
 Na mesma hora ela dá
 O tronco solta o cacho
 Se vê amadurecer
 Preto Velho tira a banana
 E dá pra todos comer
 É isso que eu quero ver
 Pai de santo que saiba fazer

Chora meu cativoiro,
 Meu cativoiro, meu cativerá
 Preto Velho que veio da Costa
 Veio do Congo, Luanda e Guiné
 Preto Velho de Nossa Senhora

Vem no terreiro olhar filho de fé
Chora meu cativoiro

Meu cativoiro, meu cativerá
Preto Velho que gira na Angola
Gira no Gege, Bantu e Nagô
Preto Velho de Nossa Senhora
Filho de Zambi ele é meu protetor
Chora meu cativoiro
Meu cativoiro, meu cativerá
Preto Velho aqui na terra
Trabalhou, tanto trabalhou
Até que um dia, lá na Aruanda
Nossa Senhora o abençoou

Nego está molhado de suor
Está feliz porque Deus o libertou
Oi sinhá, sinhá
Segura chibata, não deixa bater
Faz uma prece pra nego morrer
Nego não quer mais sofrer

Na aroeira de São Benedito
Santo Antônio mandou me chamar
Pai Joaquim ê, ê, Pai Joaquim ê, á
Pai Joaquim veio de Angola
Pai Joaquim vem de Angola
Angolá Canoeiro,
O que traz nessa canoa
Trago pemba, trago guia
Jeremias vem na proa
Canoeiro, canoeiro, o que traz nessa canoa
Trago pemba, trago guia
E o rosário de Maria

Saravá, saravá, saravá
Chega pra lá mandingueiro
Pai Joaquim nasceu lá na costa
Lá na costa ele foi batizado
Pai Joaquim quando risca seu ponto
Desmancha feitiço malvado
Saravá, saravá, saravá
Chega pra lá mandingueiro
Pai Joaquim veio lá da costa
Já chegou no nosso terreiro
Ele vem pra nos afastar
Da mira do feiticeiro

É o vento que balança a folha Guiné
É o vento que balança a folha
É, é, é Pai Guiné

É o vento que balança a folha

Dá licença Pai Antônio
Que eu não vim lhe visitar
Eu estou muito doente
Vim pra você me curar
Se a doença for feitiço
Bula lá em seu congá
Se a doença for de Deus aí
Pai Antônio vai curar
Coitado de Pai Antônio
Preto Velho curadô
Foi parar na detenção aí
Por não ter um defensor
Pai Antônio é quimbanda, é curadô
É pai de mesa, é curadô

Seu dotozinho quer que chame de dotô
É desaforo, cativo já acabou
Branco sabe ler, branco sabe escrever
Mas não sabe dia em que morre
O Preto é quem vai dizer

Na linha de Pretos-Velhos
Ninguém pode atravessar
Oi segura a pemba ê ê
Oi segura a pemba ê á
Oi segura a pemba ê ê
Oi segura a pemba no Congá

Preto velho que nasceu no cativo
Hoje desce no terreiro
De cachimbo e pé no chão
Oi, pega na pemba, risca ponto
Faz mironga,
Saravá Maria Conga
Saravá meu Pai João.





CADERNO DE IMAGENS



Índios participando dos festejos do Dois de Julho, junto aos carros triunfais, s/d. (FGM).



Batalhão Patriótico, cortejo do Dois de Julho, s/d. (FGM).



Crianças caracterizadas como caboclos no cortejo do Dois de Julho, s/d. (FGM).



Marinheiros participando do cortejo. (FGM).



Mulheres observando a passagem do cortejo Dois de Julho, com o carro do caboclo em destaque (FGM).



Passagem do carro do caboclo em cortejo diante da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos – Largo do Pelourinho, s/d (FGM)



Passagem do carro da cabocla em cortejo diante da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos – Largo do Pelourinho, 2 de julho de 2015 (arquivo pessoal)



Os Guaranys de Itaparica acompanhando o cortejo. Ladeira do Boqueirão, 2 de julho de 2015 (arquivo pessoal)



Fachada de casa decorada na rua direita de Santo Antônio, 2 de julho de 2015
(arquivo pessoal)



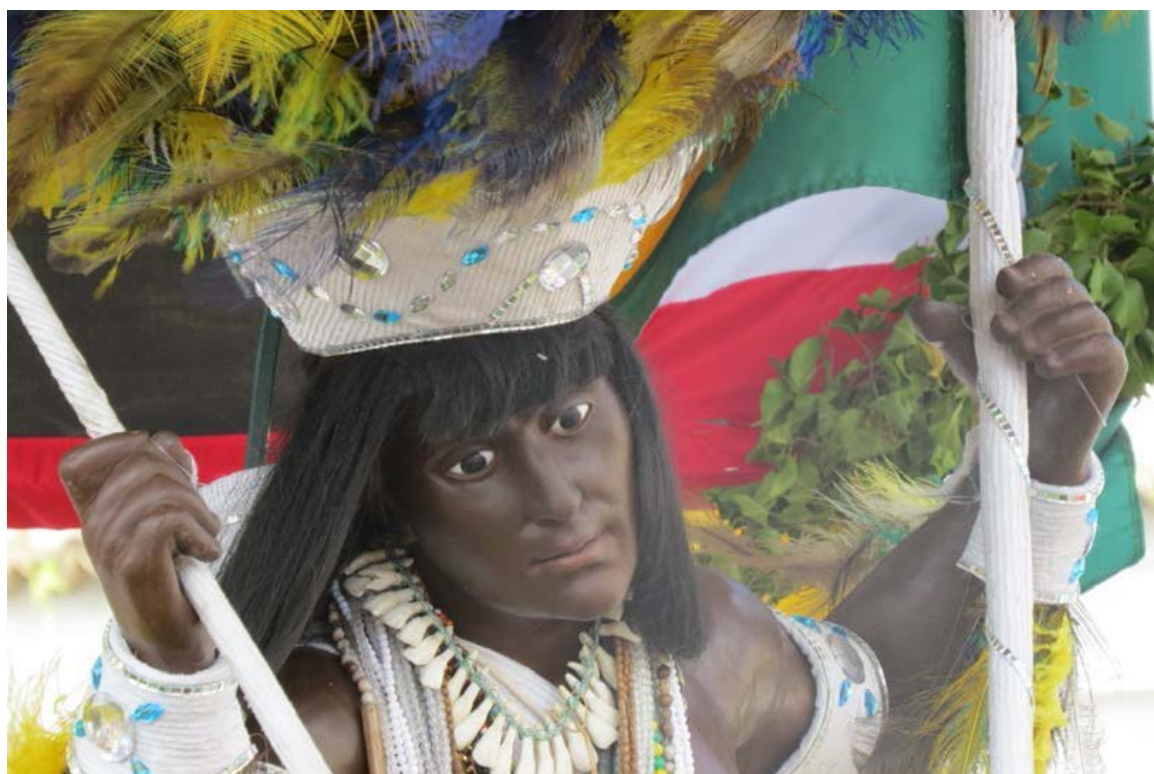
Carro do caboclo, Rua do Carmo, 2 de julho de 2015 (arquivo pessoal)



Carros da cabocla e do caboclo no caramanchão (detalhe). Praça Tomé de Souza, 2 de julho de 2015 (arquivo pessoal)



Carros da cabocla e do caboclo no caramanchão (detalhe). Praça Tomé de Souza, 2 de julho de 2015 (arquivo pessoal)



Caboclo (detalhe). 2 de julho de 2015 (arquivo pessoal)



Cabocla (detalhe). 2 de julho de 2015 (arquivo pessoal)



Caramanchão dos carros do caboclo e cabocla no Largo do Campo Grande. À esquerda, o monumento ao Dois de Julho, de Carlo Nicoli. 5 de julho de 2015 (acervo pessoal)



Carro do caboclo com oferendas votivas. Largo do Campo Grande, 5 de julho de 2015. (acervo pessoal)



Oferendas votivas no carro da cabocla (detalhe). Largo do Campo Grande, 5 de julho de 2015 (acervo pessoal)



Oferendas votivas no carro do caboclo (detalhe). Largo do Campo Grande, 5 de julho de 2015 (acervo pessoal)

